GIUSEPPE SIRI

*CORSO DI TEOLOGIA DOGMATICA*

2

# LA CHIESA

## LA RIVELAZIONE TRASMESSA

III EDIZIONE, 13° MIGLIAIO

EDITRICE STVDIVM - ROMA

*Imprimi potest*

Datum Tiferni Tiberini, 10 Junii 1965
Can.cus D.nus JOSEPHUS BRIZIARELLI
*Revisor Ecclesiasticus*

IMPRIMATUR

Tiferni Tiberini, 11 Junii 1965
ALOYSIUS CICUTTINI
*Vescovo*

© *Copyright by Editrice Studium, 1965*

Stampato in Italia - Printed in Italy

# *INTRODUZIONE*

*Il presente volume tratta del Cristo in quanto ha pensato e prolungato nel tempo l'opera sua. Si occupa pertanto della Chiesa. Essa è l'organo di trasmissione di quello ch'egli ha rivelato.*

*Cronologicamente noi siamo distanti dal Cristo e dalla scaturigine prima del suo pensiero: tra lui e noi stanno duemila anni. Tra lui e noi sta la Chiesa.*

*Prima di conoscere il pensiero rivelato dobbiamo renderci ben conto del mezzo trasmittente. La Chiesa è soprattutto questo: mezzo trasmittente. Essa è anche, per volere del Cristo, la garanzia della verità trasmessa.*

*Che Gesù abbia istituito la Chiesa, che abbia fissato poteri e modalità per custodire la sua rivelazione, è un fatto. Come tutti i fatti va provato storicamente.*

*Il valore del fatto dipende dalla divinità della rivelazione di Gesù. Essa è stata dimostrata nel volume precedente, quindi possiamo, a buon diritto, supporla.*

*Ma il fatto della istituzione determina delle realtà morali e giuridiche. Bisognerà occuparsene, per ricostruire il pensiero del Cristo non solamente in sé, ma ancora in tutte le sue conseguenze. Le connessioni che la Chiesa ha con quello che si trova al di fuori di essa vanno accuratamente studiate.*

*Entra nel mondo. Entra nella storia.*

*Studiarla come disegno inanimato, o come un nostalgico ricordo, sarebbe troppo poco. Sentiamo di doverla capire, quanto ci è possibile, come società vivente nel vortice e spesso nel rigurgito dell'umana esperienza. La freddezza scientifica deve essere una base da cui non si prescinde, ma non ci si rassegna a ristagnare in quella.*

*Dalla istituzione e costituzione della Chiesa occorre giungere al* mysterium Ecclesiae.

*Esso è la misteriosa ragione di tante cose che sembrano puramente umane.*

*Così inteso, lo studio della Chiesa, mentre completa quello della rivelazione, continua a dimostrare l'origine divina, come avvertivamo al termine del volume precedente.*

G. S.

*PARTE I*

# ISTITUZIONE E COSTITUZIONE DELLA CHIESA

Per ragione di metodo, se vogliamo arrivare alla fede non possiamo, scientificamente, presupporla.

Sarebbe un circolo vizioso.

Per questo, l'oggetto del presente studio va trattato come un fatto qualunque. La formulazione delle questioni deve rispondere ad un tale semplice, ma netto criterio.

Ora a noi interessa sapere a chi rimonti la responsabilità della Chiesa. Chiediamo, cioè, chi l'abbia ideata ed attuata; se nel momento della sua istituzione abbia ricevuto la stessa costituzione o struttura che ha oggi, se sia stata concepita da Cristo organicamente completa, od abbia subìto sviluppi sostanziali in seguito, progressivamente.

Notiamo bene: questa domanda rimarrebbe la stessa anche per chi non credesse in Cristo, rivelatore divino. La questione sul valore del fatto « Chiesa » è diversa dall'altra sul come sia realmente sorta.

Noi sappiamo che la prima dipende dal giudizio dato antecedentemente sulla rivelazione cristiana; la seconda dipende esclusivamente dai documenti storici. Non si nega affatto che la risoluzione della seconda influisca sulla prima, perché sarà ben difficile spiegare umanamente il sorgere immediato, organico e definitivo di una istituzione tanto complessa.

Ma ritorniamo al punto: noi ricerchiamo a chi rimonti la responsabilità della Chiesa.

Per risolvere la questione si delinea nitidamente una via: ricostruire sulle ormai accertate fonti neotestamentarie tutto il pensiero e tutta la pratica attuazione di Gesù Cristo.

Parliamo distintamente di pensiero e di attuazione. Si tratta infatti di due elementi diversi, i quali si illuminano e si completano a vicenda. È logico sia così: l'idea-disegno assume i suoi particolari e si arricchisce attraverso l'attuazione concreta: l'attuazione ha il suo tipo esemplare nel pensiero.

Gesù il suo pensiero lo ha espresso parlando del « regno di Dio »,

del « suo regno ». Egli riprende allora un tema del quale si parlava in Israele da più di mille anni.

Infatti il Vecchio Testamento attribuisce al Messia la fondazione di un regno detto da lui « messianico ».

Mancherebbe allora un logico elemento alla ricostruzione storica, se trascurassimo questo grandioso preludio alla dottrina ed alla istituzione di Gesù.

Ciò non solamente per la compitezza del quadro, ma anche per determinare, dal confronto tra preludio ed attuazione, quanto il Cristo si riconnetta al passato e quanto, con divina arditezza ed originalità, lo sopravanzi.

# I

# L'IDEA DEL « REGNO MESSIANICO »

I profeti hanno presentato l'idea del Messia unita a quella del suo regno.[1] La figura, quindi, del Cristo, non sorge isolata nella storia. Israele l'ha sempre considerata al centro di un ordinamento duraturo, anzi eterno.

L'aspettativa non verteva solo sulla persona del Messia, ma ancora sulla sua opera. Per descrivere il regno i profeti prendono lo spunto, generalmente, dal regno teocratico di Israele. E non solo prendono lo spunto: essi hanno la convinzione, come vedremo, che questo regno non gode solo di analogie con quello futuro del Cristo, bensì ha funzione diretta d'esserne preparazione, annuncio e tipo. Essi credono alla Provvidenza: sanno che questa si può servire dei fatti, oltre che delle parole, e può annunciare il futuro: vedono quindi un legame misterioso, profondo e reale tra il regno del loro tempo e il regno del tempo messianico. Non saremmo in grado di ricostruire questo loro singolare modo di pensare, se non capissimo che cosa sia il regno teocratico.

## 1. - Il regno teocratico.

Israele cessò di esser semplicemente « gente » o « aggregato » e fu « popolo » solo con la legislazione mosaica (sec. XVII a. C.).

Soltanto più tardi (sec. XI a. C.) assunse la fisionomia esterna di regno.[2] Ma questo fatto non ne mutò la costituzione mosaica teocratica: la presenza del re permette si possa usare il termine « *regno* » invece del termine « regime »; però le linee strutturali permangono immutate. Possiamo quindi parlare senz'altro di regno teocratico in Israele, tanto prima della elezione di Saul, che dopo.

Ma che è questa teocrazia?

---

[1] Vedi vol. I, parte IV, cap. I.
[2] *I Re*, VIII, 9.

*a*) Ricostruiamo anzitutto il pensiero mosaico. È Dio stesso che dà la completa legislazione ad Israele [3] dopo aver tratto il suo popolo dalla servitù.

Questa legislazione comprende non soltanto le leggi religiose e morali,[4] ma ancora le leggi cerimoniali,[5] giudiziarie, sociali, igieniche, politiche [6] e penali.[7]

Ma, quel che più conta, tale legislazione ha valore duraturo: deve essere scritta su pietre [8] e deposta nell'Arca Santa: [9] maledizioni terribili sono comminate a chiunque in futuro osi violarla.[10] Le ultime parole di Mosè hanno accenti di fuoco [11] sul carattere intoccabile di quella legge e del suo spirito. L'autorità dei capi di Israele sarebbe stata sempre considerata illegittima, se spinta fuori o contro la legge: questa costituiva una limitazione permanente nell'esercizio della sovranità. La legge mosaica non concepisce Jahvé in funzione di esercitare direttamente la sovranità concreta su Israele solo all'inizio, come legislatore, ma lo vede così in modo permanente. Basta considerare la istituzione del profetismo stabile, quale organo di ordinario raccordo per portare gli ordini di Dio a conoscenza dei capi e del popolo.[12]

*b*) La storia mostra perfettamente in atto la concezione della legge mosaica.

È Dio stesso che assegna al suo popolo la terra da abitare e ve lo introduce,[13] è sempre lui che stabilisce i giudici, li sceglie e per mezzo loro governa; [14] quando diventa conveniente una trasformazione è Jahvé che concede la dinastia reale, destinandone il capostipite.[15] Diventa sempre più chiaro come l'intervento divino non sia un puro fatto iniziale o una semplice limitazione messa alla libertà dei futuri governanti.

La parte costante del profeta, che Mosè riguarda più come ufficio che come persona,[16] getta anche maggior luce sulla natura giuridica di Israele.

---

[3] *Es.*, XIX, XX, XXIV, ecc.
[4] *Es.*, XX; *Deut.*, V, VI, segg.
[5] *Es.*, XX, XXV, XXVIII, XXXI.
[6] *Es.*, XXI; *Lev.*, XVIII, XX, ecc.
[7] *Lev.*, XXVI; *Deut.*, XXVIII, segg.
[8] *Deut.*, XXVII.
[9] *Deut.*, XXI.
[10] *Deut.*, XXVIII.
[11] *Deut.*, XXII; vedi in modo speciale i vv. 44, 47.
[12] *Deut.*, XVIII, 15, 22.
[13] *Gios.*, XX.
[14] *Giud.*, VIII.
[15] *I Re*, IX, 16; *Salmi*, LXXVII, ecc.
[16] *Deut.*, XVIII.

Il profeta è « l'uomo di Dio, il veggente »,[17] è colui che parla in vece di Jahvé,[18] il mandato di Dio,[19] il custode di Israele,[20] egli deve dare il « verbo di Jahvé ».[21] I profeti portano ordini al re, ai sommi sacerdoti, al popolo; rimproverano tutti, fanno minacce, comminano castighi, dimostrano con prodigi e con l'avveramento delle predizioni il loro divino mandato. Sono spesso riguardati come importuni, in genere finiscono male, ma nessuno si meraviglia del loro comportamento: è naturale. Di fatto i capi debbono ricevere attraverso loro da Jahvé le direttive della vita nazionale. I ribelli all'indicazione divina, che si disegna su tutto, conoscono la maledizione.

La funzione direttiva si sposta in alto.

Insomma, questa teocrazia, questo divino diretto esercizio di governo per parte di Dio, fa sì che egli eserciti allora, per quel popolo, in una eminentissima forma, quell'opera legislativa e discrezionale, che ordinariamente vien lasciata alle cause seconde, cioè all'autorità umana.

Questo è il vero senso della teocrazia, la quale è ben diversa da un qualunque governo sacerdotale.

Israele non perdette mai la coscienza della sua costituzione teocratica. Giuseppe Flavio, nel *Contra Apionem* (2, 16, 4), dopo aver parlato delle forme di governo presso i diversi popoli, scrive: « Il nostro legislatore (Mosè), invece, non tenne conto di nessuna di quelle forme, ma determinò un ordine politico detto, se è lecito coniare il termine, teocrazia, attribuendo a Dio sovranità ed esercizio del potere ».

La legislazione e la coscienza teocratica sono un fatto storico. Si può chiedere se quella coscienza non nascondesse una madornale illusione ed i profeti non fossero degli avventurieri intriganti. Per pensare questo bisognerebbe non riconoscere l'avveramento delle loro profezie, la conferma che ne fece Cristo, ed ammettere una cosa molto strana, che cioè per tanti secoli tutto si fosse casualmente combinato con tale arte e precisione nel giustificare tanto la legislazione, quanto la coscienza teocratica.

Ad ogni modo, a noi interessa il fatto in quanto è assunto dai contemporanei a prefigurare il futuro regno messianico. Nei Salmi, ogni volta che si parla del primo si finisce col tratteggiare il secondo,

---

[17] *I Re*, III, 12, ecc.
[18] *Ivi*, 18.
[19] *II Paralip.*, XXXVI, ecc.
[20] *Ez.*, III, 33.
[21] *Mich.*, I; *Sof.*, I; *Ag.*, I.

e ciò non a caso, ma per un legame logico e finalistico tra i due regni.[22]

Questo regno teocratico, che nel suo oggetto, nelle sue finalità immediate e comuni (benessere) resta umano, mentre è divino nel suo esercizio e nella sua sorgente giurisdizionale, serve, quasi fase intermedia e preparatoria, ad indicare, preannunciare e descrivere un altro regno, il cui oggetto (almeno principale) e le cui finalità stanno tutte nel campo dello spirito: il regno messianico.

Diciamo che il regno teocratico viene assunto ad indicare l'altro. Non lo diciamo per un arbitrario avvicinamento di elementi analoghi, sibbene per positiva designazione dei testi biblici citati.[23] Ha quindi in sé ed in tutta la sua storia un chiaro elemento finalistico. Certo, l'idea che Dio abbia preannunciato il regno messianico, non solo parlando, ma concretamente realizzando per molti secoli una teocrazia di tal genere, è indubbiamente grandiosa.

Davide comincia più volte col parlare del regno teocratico per poi scivolare in quello messianico, come in quello che continua e compie il primo.[24]

Gli stessi testi che fanno un tale avvicinamento insistono sulla perfezione del regno del Messia rispetto al regno terreno di David.

## 2. - Il regno messianico.

Attraverso tutta la letteratura profetica il Messia viene descritto anche come fondatore del regno. Questo non si delinea solo attraverso il simbolo o il « tipismo » della teocrazia, ma viene direttamente e grandiosamente descritto. Non parla solo la storia, ma anche la profezia. Anzi, bisogna notare che la descrizione del regno messianico è parte complementare del delineamento del Cristo stesso.[25] Se ne ha una colleganza strettissima, con questo effetto tutt'altro che trascurabile: di coadunare sul regno messianico tutta quella dignità e luce probativa che l'insieme delle profezie riflette sul Cristo.

Vediamo le caratteristiche attribuite al regno messianico.

Anzitutto appare perfettamente distinto da quello teocratico. Infatti è un regno futuro, quanto è futuro il Messia. L'aspettazione d'Israele è una conferma di questo: non si aspetta ciò che è già presente.

---

[22] *Salmi*, XLIV, LXXI, ecc.
[23] *L. c.*
[24] *Salmi*, LXXI, LXXXVIII, ecc.
[25] *Salmi*, LXXI; *Is.*, LX, LXVI.

È il regno del « Figlio dell'uomo », il « regno di Dio » senza altro,[26] il regno quindi del Cristo, tanto che è tutta gloria sua.[27]

È universale, in quanto tutte le genti sono chiamate a parteciparvi, in modo che cessa la esclusività di Israele.[28] Anzi, questa universalità diventa la caratteristica più marcata del futuro regno messianico.[29]

È eterno, durerà più che il sole e la luna.[30]

Sarà di natura essenzialmente e fondamentalmente religiosa; in esso gli uomini saranno salvi,[31] ma salvi anzitutto mediante una restituzione della giustizia morale; [32] tanto è vero che l'opera del fondatore del regno sarà di sostituirsi nel dolore e nella pena dovuti ai peccati di tutto il mondo.[33] Sarà un regno banditore della verità e della legge di Dio,[34] regno di giustizia,[35] regno di grazia e di preghiera,[36] di restituzione alla mondezza dell'anima; [37] sarà la casa del congiungimento con Dio per tutte le genti.[38] Avrà un sacerdozio nuovo assunto da tutte le nazioni,[39] né mancherà un sacrificio nuovo. mondo, universale.[40]

L'insistenza sulla eternità di questo regno lo congiunge con quello che è oltre il tempo ed oltre la vita terrena, cioè cogli ultimi destini della umana esistenza.

Il carattere organico di questo regno, contenuto nella sua stessa nozione, la sua fisionomia religiosa e trascendente ogni limite esteriore, la sua profondità ed universalità formano un ideale al quale si è mirato prima di Cristo.

Certo le annesse vicende, nei tempi precedenti la nascita di Cristo, avevano facilitato una interpretazione volgare, che tendeva a scorgere nel regno messianico un'affermazione politica di Israele sugli altri popoli. Questa idea deformata trapela dagli stessi evangeli, e

---

[26] *Dan.*, II, III, VII; *Salmi*, II, ecc.
[27] *Is.*, XI.
[28] *Is.*, II, XLI, LVI, LXIV; *Mich.*, IV; *Salmi*, II, ecc.
[29] *Ger.*, XXIII, L, XXXIII; *Ez.*, XVII, XXXVII, ecc.
[30] *Salmi*, LXXI, LXXXVIII; *II Re*, VII, ecc.; *Ger.*, XXXII; *Ez.*, XXXVII; *Dan.*, II, III, IV, VII, ecc.
[31] *Is.*, LXIII.
[32] *Is.*, I.
[33] *Is.*, LIII.
[34] *Is.*, II.
[35] *Salmi*, LXXI.
[36] *Zac.*, XII.
[37] *Zac.*, XIII.
[38] *Is.*, LV.
[39] *Is.*, LXVI.
[40] *Mal.*, I.

Gesù dovette liberarne ancora la mente degli apostoli nell'ultimo giorno della sua permanenza terrena.[41] Gli stessi storici pagani Tacito[42] e Svetonio[43] ci avvertono che il più acceso nazionalismo ebraico la pensava così, sognando una sostituzione di sé all'impero romano; Filone ebreo non è meno esplicito.[44]

Al contrario, il concetto del regno messianico è accolto e riportato ancora con caratteri di purezza e di missione religiosa negli *Oracula Sybillina*.[45]

Tanto è vero che chi attingeva non alle interpretazioni volgari, ma allo scritto dei profeti, doveva pensare un regno messianico di natura ben diversa dai soliti regni.

### 3. - Regno teocratico e regno messianico.

Non è sufficiente aver ricostruito il quadro storico di quello che sul futuro regno si pensava in Israele. È opportuno, senza abbandonare il criterio obiettivo, spingere oltre l'indagine sui rapporti tra i due regni. Se ne vedrà appresso l'utilità.

Chiediamo pertanto: mentre consta un positivo accostamento della teocrazia al regno del Cristo, accostamento fatto dai profeti in atto di attribuire a quello la funzione di simbolo e a questo la parte di realtà, non conobbe forse il Vecchio Testamento una ragione più profonda di tale legame profetico e simbolico?

I testi vetero-testamentari ci rendono abbastanza facile la risposta.

Il *Salterio*, nei Salmi II (v. 8), XXI (vv. 26-32), XLIV (v. 7), attribuisce l'universalità e l'eternità al regno messianico.

Nel Salmo LXXI è non meno chiaro che i due regni si susseguono nella discendenza davidica, il che è cantato in forma splendida nel Salmo LXXXVIII e confermato da Isaia al cap. XI. Tanto è vero che, proprio per questa discendenza sullo stesso filone, il regno teocratico diventa regno eterno.

Non basta: il Messia è detto chiaramente figlio di Davide.[46]

L'elemento dunque che accosta su una stessa linea i due regni, tanto diversi eppur connessi, è la umana discendenza del Cristo da Davide, del fondatore del secondo dal più illustre rappresentante del primo. Ciò permette di rendersi conto di qualcosa di misterioso

---

[41] *Atti*, I.
[42] *Hist.*, V, 13.
[43] *Vesp.*, IV.
[44] *De praemiis et poenis*, XVII, XVIII.
[45] Pars III, vv. 652-775.
[46] *Salmi*, LXXI; *Is.*, XI.

e di grande: tutta quella trama corre su una nervatura umanissima. Lo studio più diretto sulla persona del Cristo [47] ci metterà in grado di approfondire ulteriormente questo aspetto.

Cerchiamo ora di definire con la maggiore esattezza possibile i rapporti tra i due regni.

C'è una successione, c'è un simbolismo del primo rispetto al secondo, c'è una continuità nella discendenza davidica: quello in cui il regno diventa eterno è figlio di Davide.

Ma la teocrazia dà solo un'idea generale del regno messianico: concetto gerarchico, concetto sociale, funzione umana, struttura profonda, finalità spirituale, ricchezze nell'ordine della verità, della giustizia e della salvezza.

Se teniamo conto del Salmo LXXXI, della interpretazione del *Cantico dei Cantici* e del senso di accostamento delle cose umane a quelle divine, soprattutto in Isaia (capp. VII-XI) possiamo dire che si è pure conosciuta in linea generalissima la ricchezza del regno futuro nell'ordine dell'amore.

Se guardiamo ora non più alla profezia simbolica del regno teocratico, bensì al discorso diretto dei profeti sul regno messianico, arriviamo alla stessa conclusione. Il dettaglio proprio, organizzativo, strutturale e l'intima realtà soprannaturale della Chiesa non sono delineati, almeno in forma a noi chiara.

La conclusione generale di queste riflessioni su elementi storici può restringersi così:

*a*) Gesù parlando del r e g n o continua un discorso ben antico.

*b*) La traccia generica è data ed egli la mantiene, come vedremo, perfettamente.

*c*) Egli solo però è l'autore dell'intima struttura e di quanto stacca la Chiesa da ogni concezione generica. In breve, il disegno di Gesù continua un filone, ma è originalissimo. Si avrà tutto l'agio di accertarsi, nei capitoli seguenti, che quanto egli ha realizzato supera enormemente quello che il Vecchio Testamento poteva avergli indicato.

Perciò Gesù Cristo appare già l'arbitro di una realtà lungamente attesa.

---

[47] Vedi vol. IV.

## II

# LE LINEE GENERALI DEL PENSIERO DI GESÙ SUL REGNO

Gesù parla di un regno. Questo è il fatto storico fondamentale. A noi preme vedere fino a che punto questa idea è interessante per lui, è larga, è precisata, è concreta: questo è il primo e massimo impegno nostro.

Tra gli uomini molti hanno sognato regni: si è trattato in genere di fantasie sbrigliate, e ben pochi hanno tradotto i sogni in realtà. Ma anche queste realizzazioni hanno sempre, specialmente all'intimo, caratteri comuni. Si tratta di schemi, più o meno triti, che modulano il tema di dominî personali. Tutti li conoscono.

Noi sappiamo già dal volume antecedente chi sia il Cristo. Tuttavia sarà bene, per la storia, tener conto di quanto la sua idea, in una potentissima sintesi, in una coerentissima analisi, in una sostanza divina, si stacchi maestra e signora dai sogni di tutte le fantasie sbrigliate.

Notiamo subito che Gesù chiama il suo regno anche « regno del Padre », « regno dei cieli ».

### 1. - Gesù riprende il discorso antico.

Il fatto solo di parlare di un « regno di Dio », in Israele non poteva riferirsi ad altro che al concetto del regno messianico. Di questo tutti sapevano, tutti parlavano. Era antonomastico. La ebdomadaria lettura della « parasa » e dell'« aphtarah » nel culto sinagogale ne riaccendeva continuamente l'idea.

Anche se il volgo poteva, come già si disse, avere un'idea falsa o deformata del regno messianico, di questo non se ne conosceva che uno, e quell'uno non era altro che il predetto dai profeti.

Chi avesse parlato di « regno » e di « regno di Dio », pigliandolo in senso diverso da quello dei profeti, avrebbe fatto una restrizione mentale della peggior forma, cioè avrebbe equivocato, anzi ingannato.

Infatti, tutta la letteratura più o meno connessa con Israele, tanto

nei tempi immediatamente precedenti, che in quelli contemporanei al Cristo, dimostra la vivezza e l'unicità inconfondibile dell'idea di « regno messianico ». Si veda: il Salmo XVII dello *Pseudo Salomone*; il *Libro di Henoch* al cap. XC, 1; il *Libro della Parabola*; il *Libro dei Giubilei*. Abbiamo già citato nel capitolo precedente Giuseppe Flavio, Filone e gli scrittori romani. Per quel che riguarda la letteratura ebraica si tratta certo di apocrifi o di scritti completamente privi della pretesa di entrare nel canone scritturale; riflettono però il pensiero del tempo, non meno che le sue deformazioni.

Gesù stesso afferma che tutta la sua opera corrisponde alle predizioni profetiche. Lo dice chiaro agli oppositori che pretendevano nascondere la grandiosità di un miracolo allora operato, dietro cavilli sul riposo sabbatico: « Scrutate le Scritture, dato che voi ritenete di trovare in esse la vita eterna; proprio esse sono quelle che rendono testimonianza di me ».[1] Gesù arriva al punto di citare brani della Scrittura, che profetando, lo riguardava.[2]

Si noti che in via generale egli, invece di affermare un antagonismo col Vecchio Testamento, si presenta come continuatore e perfezionatore di quello.[3]

È costante nei Vangeli l'idea di una continuità armonica, che evolve il passato dall'imperfetto al perfetto.

Sicché quando Gesù parla di « regno » in un modo antonomastico assai noto agli uditori, riprende in realtà un discorso ben antico, che non deforma, ma sublima.

Ciò è importante: in lui nulla di improvviso e neppur nulla di trito; nulla di saltuario, di impulsivo, di anarchico. L'antico è una semplice base, ma resta base.

Questa « continuità » assicura alla storia della Chiesa uno sviluppo iniziato molti secoli prima della sua fondazione, sì da spostarne, con effetti imponenti e gravi, i termini cronologici superficiali.

Non è privo d'interesse vedere quello che ne pensano gli spettatori del Cristo. Essi hanno perfettamente capito che egli parla del suo regno come dell'avveramento di quello antico suddetto. Glielo ricordano anche all'ultimo, prima della Ascensione, con una domanda a sproposito, non meno a sproposito dell'altra rivoltagli prima dalla moglie di Zebedeo.[4] Con le idee ancora ben confuse — era desolante — i discepoli gli chiedono, proprio in quel momento:

---

[1] *Giov.*, V, 39.
[2] *Mt.*, XI, 1 segg.
[3] *Mt.* V, 17 segg.
[4] *Mt.*, XX, 21.

« Signore, ma dunque lo ricostituisci il regno d'Israele? ».[5] L'errore stava nel modo di concepire il regno messianico, non nella convinzione che Gesù attuava quello.

Dell'ambiente di Gesù non possiamo tralasciare Giovanni Battista. Questi annuncia con chiarezza che il Cristo, ormai presente, realizza il regno.[6] Quale continuità ci sia tra il pensiero del precursore e quello del Cristo possono dimostrarlo tanto il cap. III di Matteo, quanto il cap. I di Giovanni.

Naturalmente, se si afferma una « continuità » del concetto di « regno » dai profeti al Cristo non è per dire che questi ha semplicemente c o p i a t o o ripetuto. Vedremo quanto egli abbia c o m p l e t a t o.

## 2. - Il carattere fondamentale del discorso sul regno.

C'è un dato statistico che permette di rintracciare le proporzioni assolute e relative della dottrina del « regno » nel pensiero di Gesù. Nel solo Evangelo di Matteo, per una quarantina di volte, Cristo o parla del suo regno o vi allude. È chiaro che l'argomento è preminente.

Osserviamo la reazione dell'ambiente. Esso è un testimonio formidabile, ricco di acutezza sofistica, quando è formato dagli avversari di Gesù.

È proprio la dottrina del regno quella che permette di formulare contro Gesù un'accusa di carattere sintetico — si noti bene — da parte degli oppositori, presso Pilato.[7] Le insistenze di Pilato su questo punto creduto debole e sul quale erano stati irruenti gli accusatori[8] determinano Gesù a una non meno sintetica dichiarazione sul carattere fondamentale della sua regalità, e sull'oggetto essenziale di questa: « il regno ».[9] Durante il processo di Gesù i due argomenti su cui si acuisce l'accusa o su cui martellano le affermazioni sono la filiazione divina ed il regno.

Esso non è dunque un elemento né occasionale, né secondario in tutta l'ideologia di Cristo: è elemento caratteristico.

Nel Vangelo si parla indubbiamente anche d'altro, per esempio si parla dei beni messianici, cioè di quel complesso di ricchezze

---

[5] *Atti*, I, 6.
[6] *Mt.*, III, 2 segg.
[7] *Giov.*, XIX, 12 segg.
[8] *Mt.*, XXVII, 11, ecc.
[9] *Giov.*, XVIII, 33 segg.

spirituali e soprannaturali che il Cristo recava agli uomini; però questi, come la verità [10] e la grazia,[11] appaiono quali tesori del regno di Dio, appaiono quindi come subordinati e complementari all'idea di questo.

La unità, ultimo grande desiderio del Cristo morente,[12] è ancora una caratteristica del suo regno, il quale non è davvero come gli altri regni di questo mondo.[13]

Ogni tentativo di sminuire o di rendere anemico il concetto del regno in Cristo s'infrange contro questi potenti ed indiscutibili dati di fatto. Le indagini seguenti allargheranno ancora il raggio di questa asserzione.

Concludendo: il regno di Dio, come elemento fondamentale della predicazione di Gesù, è utile e sufficiente per intendere come sia inconcepibile un Cristo separato dalla Chiesa, oppure un Cristo concreto, fondatore di una Chiesa astratta.

Tutti gli studi obiettivi su Gesù debbono passare su questo binario: sono obbligati a trovarsi faccia a faccia col « regno »; scartarne l'idea o fingere di non scorgerla è già una tacita falsità storica.

Ma che è, in fin dei conti, questo regno? È quanto ci accingiamo a vedere.

### 3. - L'ampiezza del regno nel pensiero di Gesù.

Non facciamo questione di limiti di spazio o di tempo. Gesù continua nelle grandi linee il concetto dei profeti: questo contemplava un regno universale e duraturo. Tali caratteri, del resto, appariranno sempre meglio.

Si tratta piuttosto di vedere se Gesù abbia concepito il suo regno spirituale come contenuto in confini terreni, oppure se lo ha pensato eccedere ogni umano confine. Posta così la questione, appare essere questione non solo di « ampiezza », ma di sostanza, perché altra cosa è concepire un regno di natura superiore, sì, ma affiancato semplicemente ai regni di questo mondo, altra cosa è concepire un regno che, comprendendo elementi ultraterreni, diventa intrinsecamente indipendente dalle cose di questo mondo.

È indiscutibile che verso questa seconda ipotesi non ha mai pencolato la fantasia di nessun sognatore umano.

---

[10] *Mt.*, XIII, 3 segg.
[11] *Ivi*, 44 segg.
[12] *Giov.*, XVII, 11, ecc.
[13] *Giov.*, XVIII, 36.

Tale ricerca storica ha il suo lato di interesse anche per un altro motivo. Ci toglie una grande curiosità: Gesù ha concepito la Chiesa solo come una necessità emergente dal bisogno di continuare l'opera sua, e cioè in pura funzione pratica, oppure l'ha vista come l'attuazione in terra di un piano che sta ben oltre il mondo?

In altri termini: la Chiesa nella mente del Cristo è soprattutto una cosa che s o r g e dalla terra, o che d i s c e n d e come l'attuazione nel tempo d'una più grande realtà eterna?

Questa domanda ci incalza, perché ci siamo proposti di arrivare al *mysterium Ecclesiae.*

Si vedrà che la Chiesa coincide solo con una « parte » o con un « momento » del regno di Dio. Questo è ben più ampio, sicché essa ha come sfondo una più larga realtà, dalla quale non può venire assolutamente staccata, senza che si perda cognizione della sua intima struttura, dei suoi caratteri e della sua finalità.

Si farebbe un torto alla chiara verità evangelica e a Cristo presentando la Chiesa come un « elemento isolato », rispondente solo alle esigenze « sociali » dell'uomo nell'ordine soprannaturale, mentre al contrario fa parte di un'architettura più grande, più potente, divinamente perfetta.

Procediamo gradatamente.

## 4. - Il momento terreno del regno di Dio.

Il regno di Dio, secondo il pensiero di Gesù, si attua anzitutto in questo mondo, durante il pellegrinaggio terreno. Lo sguardo del Cristo non si è volto solo all'al di là.

Rendiamoci obiettivamente conto di ciò.

Gesù dà una legislazione morale: noi la troviamo sparsa per tutto il Vangelo. Il tratto più caratteristico lo si legge in quel gruppo di massime che va sotto il nome di Discorso della Montagna.[14]

Non vi può essere dubbio che questo complesso legislativo sia per il suo regno: Gesù, presentandolo, vi fa molti e chiari riferimenti.[15] Inoltre afferma che la nuova legislazione è il completamento della antica,[16] cosa che, secondo il pensiero dei profeti, accade nel regno messianico. Cristo, insomma, qui e altrove, detta il modo di vivere nel suo regno.

Ora, tutta la legislazione per l'onesta appartenenza a questo regno

[14] *Mt.*, V, VII.
[15] *Mt.*, V, 3.18.33; VI, 10; VII, 21.
[16] *Ivi*, V, 17 segg.

riguarda la vita presente, le sue svariate azioni, condizioni, esigenze (povertà, ricchezze, sofferenze, digiuno, elemosina, carità, ecc.).[17] Anzi, i viventi di quaggiù sono talmente chiamati ad esser membri di questo regno, membri del Cristo stesso, che l'elemento fondamentale per giudicare, nell'ultimo giorno del mondo, è proprio la carità esercitata verso lo stesso Redentore, nella persona dei suoi più poveri e bisognosi fedeli.[18]

Non c'è dubbio: questo regno deve essere attuato in terra. Nei capitoli che seguono si avrà agio di vedere come Gesù ha creato una organizzazione terrena, descrivendone preventivamente la storia.

Una parte del complesso p a r a b o l i c o del Vangelo, nonché molti altri elementi (v. capitoli seguenti), rispecchiano precisamente la fase terrena del regno di Dio. Che il tempo messianico con tutto ciò che comporta è venuto, Gesù lo dice chiaramente agli inviati di Giovanni Battista.[19] Che il regno di Dio si realizzava già, allora, in terra, Gesù non poteva dirlo e farlo dire con più chiarezza: « È dunque arrivato tra voi il regno di Dio ».[20]

Resta naturalmente a vedersi come Gesù abbia precisato e concretato questa fase terrena del regno di Dio; se il suo pensiero si sia arrestato ad un'idea netta ma generica, o sia sceso ai particolari. L'indagine deve per questo continuare.

Però osserviamo subito come nella storia sia successo un fatto curioso, sebbene non del tutto strano. Quanti hanno avuto interesse ad una maggior libertà ed a toglier di mezzo istituzioni intermediarie con Dio — la Chiesa — per meglio godere di quella licenza, si sono costantemente preoccupati, anche contro evidenti ragioni, di negare che il regno di Dio costituisce in terra un'entità visibile, organizzata, sociale. Essi hanno dovuto ignorare — non sempre in buona fede — che tutto il Vangelo è in due aspetti: crea, attua, organizza per la vita presente, promette per quella futura. Per loro Cristo è, in fondo, un distratto che non ha visto la terra, mentre nessuno le fu più aderente di lui. Egli, secondo quanto affermano, avrebbe avuto la puerilità di pensare che idee ed istituzioni morali se ne sarebbero andate avanti per l'aria senza concreti punti di appoggio. Non si capisce come costoro, dopo aver dato a Gesù una simile patente di sognatore astratto, potessero ancora professargli devozione. Tali sospetti movimenti anarchici, tendenti ad eliminare il regno di Dio dalla terra, pur non tenendo conto dello gnosticismo, ebbero le

[17] *Mt.*, V, VI.
[18] *Mt.*, XXV, 40.
[19] *Mt.*, XI, 3, 6.
[20] *Mt.*, XII, 28; *Lc.*, XI, 20; XVII, 20.

loro gesta già al secondo secolo col montanismo, risorsero parecchie volte, raggiunsero l'espressione più violenta e più tragica nel protestantesimo.

### 5. - La seconda fase del regno di Dio.

Il pensiero di Gesù si estende ad un secondo momento. Nelle parabole del « padre di famiglia »,[21] del « servo fedele »,[22] delle « vergini prudenti »,[23] dei « talenti »,[24] della « veste nuziale »,[25] della « zizzania »,[26] Gesù descrive, del regno, una fase che è di quando il mondo finirà. Ecco perché tale fase, accompagnando l'ultima avventura della storia umana, si chiama « escatologica ».

Essa, stando alle parabole citate, si attuerà nel travaglio estremo del mondo: allora, in seguito al giudizio ultimo, avverrà la divisione suprema tra il bene ed il male, tra i reprobi e gli eletti.

La parte escatologica o ultima del regno di Dio, Gesù la narra fuori di parabola ed a colori vivissimi.[27] Nel complesso dottrinale del regno egli la presenta come « fase successiva » a quella terrena.

Osserviamo meglio le parabole.

Ecco quello che accadrà all'ultimo: « Al tempo della raccolta — dice il padrone — dirò ai mietitori: estirpate prima la zizzania e legatela in fasci per bruciarla; il frumento invece riponetelo nel mio granaio...[28] Come dunque si raccoglie la zizzania e la si brucia nella fornace, così succederà del mondo. Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli a toglier dal suo regno tutti gli scandali e tutti gli operatori di iniquità, per gettarli nella fornace ardente dove sarà pianto e stridore di denti: allora i giusti risplenderanno come il sole nel regno del Padre loro ».[29]

Nelle altre parabole escatologiche ritornano in termini diversi gli stessi estremi.

Vien fatto di osservare senz'altro che quanto Gesù qui descrive riguarda la storia del mondo. Essa finisce così.

Come, dunque, questo che sembra appartenere al mondo, egli lo

---

[21] *Mt.*, XXIV, 42.
[22] *Ivi*, 45.
[23] *Mt.*, XXV, 1 segg.
[24] *Ivi*, 14.
[25] *Mt.*, XXII, 1.
[26] *Mt.*, XIII, 24.
[27] *Mt.*, XXIV, 25 segg.
[28] *Mt.*, XIII, 30.
[29] *Ivi*, 40-43.

presenta invece come pertinente al regno? Oppure: quale è il valore di questa attribuzione fatta al regno?

È evidente anzitutto l'idea che il regno di Dio socialmente organizzato nella sua fase terrena (la Chiesa) deve perdurare sino alla fine del mondo. E ciò coincide con quello che Cristo ha fortemente ed inequivocabilmente detto altrove.[30]

Ma l'ascrivere al regno l'episodio finale della storia ha ben altro significato. Per lo meno la tremenda catarsi deve essere in funzione del regno di Dio. Servirà cioè a completare e a definitivamente affermare nella sua pienezza il regno del Cristo. Questo lo lascia intendere egli stesso nel discorso riportato da Matteo al cap. XXIV e da Luca al cap. XXI. Il riconoscimento universale del regno ed il lamento costernato per l'indifferenza usatagli da molti degli uomini [31] fanno parte di una restituzione di giustizia, imprimendo all'ultima assise del genere umano il carattere di un trionfo per il Cristo e la sua Chiesa.[32]

Il pensiero di Gesù è chiaro: la Chiesa, o il regno, ha una fase escatologica non solo perché si estende cronologicamente fino all'epilogo del genere umano, ma ancora e soprattutto perché domina come finalità quello stesso epilogo.

È da ammettere allora che, secondo il concetto del Cristo, il regno dominerà la storia anche nelle fasi preparatorie alla risoluzione finale. Su questa idea del Redentore tra le faccende del mondo ed il regno avremo occasione di ritornare.

Mentre Gesù rivela il suo pensiero sulla fase escatologica del regno fa intendere un suo concetto della storia: essa non è formata da rette parallele oppure indipendenti e magari disordinate, ma ha un andamento finalistico, piramidale, costringe tutte le linee in un unico vertice.

Gesù con questo afferma l'unità della storia; di quella unità indica il perno.

In questa concezione grandiosa sta la ragione dell'importanza data da Gesù al momento escatologico del suo regno.

Naturalmente alcuni hanno preferito non vedere le grandi linee del pensiero del Cristo ed hanno fatto — come suol accadere — della escatologia un pettegolezzo esegetico, senza capo e senza coda.

Hanno tentato ridurre il regno di Dio esclusivamente alla fase escatologica. Gesù avrebbe sognato un regno ristretto entro la cronologia della fine del mondo e consistente in questo: una sua afferma-

[30] *Mt.*, XVI, 8; XXVIII, 20, ecc.
[31] *L. c.*; *Mt.*, XXIV, 30.
[32] *L. c.*

zione, un suo fascino, una sua vittoria in mezzo al franar delle cose di quaggiù; pressappoco l'onore di dir l'ultima parola.

Oppure: i testi escatologici del Vangelo rivelerebbero come Gesù pensasse ad un suo regno futuro, non presente e tuttavia imminente. Il tutto con particolari fantasiosi presi da scritti apocalittici allora ben noti ad eruditi d'Israele e forse anche ad alcuni ceti popolari. Egli avrebbe perciò pensato prossima la fine del mondo.

Tali concezioni si possono leggere in Baldensperger, Weiss, Schweitzer, soprattutto in Loisy.

A parte che tale idea escatologistica non poteva essere tratta dalle Apocalissi giudaiche, per il fatto che, messa così, in quelle non si trova: per poter sostenere la loro tesi gli escatologisti hanno dovuto o dimenticare o torcere quello che Gesù ha detto di un regno immediato, presente, parallelo alla storia ed alle lotte dell'umanità, organizzato tra uomini, nel comune della vita, non solo tra scenari catastrofici di un'agonia del mondo.

E si noti che Gesù non ha mai dato segno di pensare vicina la fine del mondo.

Solo gradualmente si doveva sviluppare il regno suo fino ai confini della terra;[33] i mezzi di sviluppo, sebbene sostenuti dai doni carismatici,[34] non sarebbero stati né semplicemente prestigiosi, né spettacolosi, bensì subordinati alla libera accettazione degli uomini, come la parola di Dio annunciata.[35] Anzi, ai discepoli ansiosi, come è naturale, di sapere « quel giorno », Gesù si è categoricamente rifiutato di indicarlo, dicendo che nessuno lo sa.[36]

Del resto non ci vuol molto ad accorgersi che un regno di Dio puramente escatologico, quale è voluto dalla critica protestante e modernista, mancherebbe facilmente di concretezza e persino di soggetto, in quanto « fine del mondo » e « giudizio » non sono un regno. Se servono a costituirlo, questo è quello che viene dopo, cioè il regno eterno: se servono a consolidarlo questo è quello del tempo, ossia il regno nella fase terrena, la Chiesa. La fase escatologica non è concepibile senza un punto di partenza ed un punto di arrivo, senza cioè uno sviluppo cronologico e storico in terra ed una consumazione nell'eternità.

Non è il caso di dar peso a certe correnti che dimenticano gran parte del Vangelo e prestano a Gesù previsioni da lui mai enunciate. Se Gesù avesse avuto un concetto quale è quello degli escatologisti,

---

[33] *Mt.*, XIII, 31-32.
[34] *Mt.*, X, 8; *Mc.*, XVI, 17 segg.
[35] *Mt.*, XIII, 19 segg.
[36] *Mt.*, XXIV, 36.

sarebbe stato un sognatore fantasioso: non si capisce come l'altezza intellettuale e morale dell'Evangelo non abbia in certe menti frenato un'inventiva tanto strana e pregiudiziale.

Del resto l'infondatezza di questa è chiara dal confronto con quanto è dimostrato al paragrafo antecedente.

### 6. - Il momento eterno del regno di Dio.

Le parabole del regno prospettano un momento che segue al travaglio supremo del mondo e che è eterno. È il momento del convito, della serenità, della luce, della gioia.

Il regno, dunque, Gesù l'ha pensato estendersi anche oltre la vita presente, il tempo e l'esperienza terrena.[37] Ecco la terza fase: quella eterna.

Vediamo meglio il pensiero di Gesù su questa « vita eterna » che si attua del regno.

Egli ne parla continuamente come dell'ideale e della realtà ultima. Fissa esattamente le condizioni per il suo conseguimento.[38] Anzi, tutte le cose si illuminano e si esaltano nella visione di questo futuro, che è però assolutamente legato al presente con buona pace degli escatologisti.

Però la vita eterna, nel pensiero del Cristo, non è semplicemente un fatto dei singoli individui; è altresì un fatto della sua grande famiglia e, come tale, del suo regno. Infatti il convito dello sposo nella parabola delle vergini,[39] come pure il granaio nella parabola della zizzania,[40] prospettano evidentemente ciò che accade nella eternità, ma tutto questo presentano come un « fatto » del regno. Questo dunque entra nella eternità. Sono commoventi le allusioni che Gesù fa a questo momento eterno del regno, cui è teso spesso il suo discorso in atteggiamento contemplativo. Nella parabola dei talenti fa dir così al padrone in atto di premiare il suo dipendente: « Bene, servo buono e fedele: sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto; entra nella gioia del tuo signore ».[41] Gesù stesso farà nell'ultimo giorno il grande atteso invito a quelli che saranno alla sua destra: « Venite o benedetti dal Padre mio; possedete il regno che vi è stato preparato fin dalla fondazione del mondo ».[42] Quel regno

[37] *Mt.*, XIII, 44-48; XXII, 1 segg.; XXV, 1 segg.
[38] *Mt.*, VI, 14; XIX, 17-29; XXV, 46; *Giov.*, III, 15; IV, 14; VI, 40, ecc.
[39] *Mt.*, XXV, 1 segg.
[40] *Mt.*, XIII, 30, 40-43.
[41] *Mt.*, XXV, 23.
[42] *Ivi*, 34.

eterno è il nostalgico punto di riferimento dei momenti più solenni: mentre dà ai discepoli il calice del banchetto pasquale parla così: « Vi dico, in verità, io non berrò più del frutto della vite sino al giorno in cui lo berrò nuovamente nel regno di Dio ».[43] È alludendo non solo alla speciale e superiore natura del suo regno, ma anche al suo carattere eterno, che Gesù poteva perentoriamente rispondere a Pilato: « Il mio regno non è di questo mondo ».[44]

È vero: quel regno è descritto come un possesso dei singoli uomini fedeli, ma è cosa di Cristo e la sua realtà è ben distinta dagli uomini che vi entrano e vi fruiscono dell'imperituro trionfo.

La fase eterna del regno del Vangelo staglia soprattutto. Vi sono due duri confronti tra esso e le cose di questo mondo, sulle quali piomba la grave condanna, allorché ne ostacolano il raggiungimento: « Se il tuo occhio destro ti scandalizza, devi cavartelo e gettarlo lungi da te...[45] Non accumulate tesori sulla terra... accumulate invece in cielo...[46] Che giova mai all'uomo guadagnare tutto il mondo?... ».[47]

Certo, « regno » dice struttura, organizzazione. Dire qualcosa di questa struttura, di questa organizzazione, di questo elemento sociale che solo, tra tutte le cose, entra nell'eternità, appartiene alle trattazioni sulla Comunione dei santi e sugli Ultimi Destini. Non è possibile intenderlo prima di aver penetrato alcuni punti fondamentali del pensiero del Cristo circa la sua incarnazione, la redenzione, la grazia. Tuttavia il pensiero di lui fin d'ora ci porta ad una ben singolare visione: è l'accolta in cielo ed in terra dei suoi fedeli, senza alcuna divisione indotta dalla morte: è il maestoso incedere di una istituzione che sta in terra, ma che non s'arresta alla comune barriera; non si umilia nella inesorabile tomba. Trasporta in cielo e sublima in Dio quella che fu, quaggiù, gioia d'esser uomini con altri uomini, costruiti in edificio, legati a un fastigio, non soli ma stretti alla vibrazione di un universo.

### 7. - La maestà di tutto il regno.

Qui si impongono alcune importanti conclusioni.

*a*) Gesù ha dunque concepito il regno di Dio come quello la cui estensione non è coartata da limiti terreni, ma li trascende e li do-

[43] *Mc.*, XIV, 25.
[44] *Giov.*, XVIII, 36.
[45] *Mt.*, V, 29.
[46] *Mt.*, VI, 19.
[47] *Mt.*, XVI, 26.

mina, sebbene abbia pure una esistenza ed una affermazione terrena. I suoi credenti coadunati in questo regno li ha visti raccolti e stretti in una unità mirabile, che fu l'ultima sua aspirazione,[48] realizzata in un unico « ovile » del quale egli stesso è il pastore,[49] attuata con una familiarità profonda tra i fedeli, lui ed il Padre,[50] stretta attraverso una linfa vitale misteriosa che fluisce dal Cristo, « vite », a tutti i redenti, « tralci suoi ».[51]

Di questo regno che s'estende dal cielo alla terra, ed in terra a tutti i tempi, anche all'agonia del mondo, Gesù ha formulato la legge fondamentale nella carità.[52] È lui stesso la sorgente continua ed eterna di ogni grazia partecipata e della vita divina,[53] unito ai suoi fedeli come tronco ai rami, uniti a loro volta, nella vitalità e nel bene, i rami tra loro.[54]

Per tutto questo, un tale regno sarebbe stato chiamato « Corpo mistico del Cristo », essendone egli il capo.[55] Noi lo chiamiamo Comunione dei santi.

*b*) Osserviamo in sintesi anche meglio; sul labbro del Cristo abbiamo colto termini, riferimenti, sfumature che di solito non ricorrono parlando di qualsivoglia regno, ma che hanno spinto ad intuire, in questo, qualcosa di profondo. Esso infatti non è una unità qualunque tra i fedeli, non solo un quadro di uffici, rapporti e finalità. È una partecipazione alla stessa vita di Gesù, porta una missione con Dio; è il godimento di tutti i beni messianici,[56] del tesoro nascosto, della perla preziosa.[57]

Mentre nella fase eterna l'unità è raggiunta con la visione, l'amore e il godimento di Dio, nel momento terreno di prova l'unità si attua con quei mezzi che, presi tra gli uomini, valgono ad assicurarla: organizzazione, autorità, azione intellettuale e volitiva. E questi come complemento sociale di altri più intimi e nobili: la grazia e la carità. Il quadro ora è completo.

*c*) Se la Chiesa coincide, come si è veduto, con la fase terrena del regno di Dio, va collocata e studiata in questo grande quadro.

---

[48] *Giov.*, XVII, 11, 21.
[49] *Giov.*, X, 1 segg.
[50] *Giov.*, XVII, 23 segg.
[51] *Giov.*, XV, 1, 8.
[52] *Mt.*, V, 43; X, 41; XII, 37; XXV, 31 segg.; *Lc.*, X, 30 segg.; *Giov.*, XIII, 1 segg., 34-35, ecc.
[53] *Giov.*, XV, 1-8.
[54] *L. c.*
[55] *Rom.*, XII, 4; *I Cor.*, XII, 27; *Efes.*, V, 20, ecc.
[56] Parabola del convito: *Mt.*, XXII, 1 segg.
[57] *Mt.*, XIII, 44 segg.

Non « sorge » dunque dall'opera del Cristo come un fatto casuale, ma « discende » come l'applicazione terrena del disegno universale del regno di Dio commensurato sapientemente alle esigenze di libertà, di continuità, di prova, di socievolezza, proprie della famiglia umana. I particolari si vedranno al capitolo seguente.

Non è essa il frutto della evoluzione del tempo, ma la derivazione che il Cristo ha fatto, come vedremo, dall'elemento centrale, basilare del suo pensiero. Non è possibile intendere la Chiesa se non su questo grandissimo sfondo.

Non è da escludere che essa benefici solo della vicinanza di cose grandi, dai lineamenti supremi, come il momento escatologico e la vita eterna; no; essa entra in un'architettura le cui proporzioni trascendono quelle delle costruzioni terrene: essa ha posto in una realtà che ha calore e vita profondi.

Si comincia ad intravedere la robustezza del pensiero del Cristo e come, al di là della forma sociale esterna, nella Chiesa giochino ben altri fattori, s'avanzino ben altre possibilità, si affermino ben altre grandezze, ci si riposi in ben altra sicurezza.

Far vedere quello che, secondo il Cristo, sta nella Chiesa al di là dell'elemento superficiale, su cui possono scorrere larve umane, è uno degli scopi principali di questo studio.

Tutti i tratti costituzionali della Chiesa — e noi lo vedremo — portano le orme di questa « ampiezza ».

Certe cose apparentemente superflue, e senza dubbio accidentali, diventano in essa simbolo del molto che non si vede e dell'eterna struttura in cui il Cristo l'ha concepita.

# III

# IL PENSIERO DI GESÙ SULLA FASE TERRENA DEL REGNO

Il capitolo antecedente ci ha mostrato la latitudine del concetto di Gesù sul suo regno. A questo concetto egli afferma corrispondere una realtà.

Di questa realtà la parte escatologica e la parte eterna eccedono il campo della nostra esperienza diretta.

È ovvio che l'attenzione si fissi di preferenza sulla fase terrena, ossia sulla attuazione concretata quaggiù tra uomini.

Anche per un altro motivo. Le grandi linee siamo fortemente tentati — e ciò per la nostra piccolezza — di sentirle terribilmente lontane da noi. Sono i dettagli concreti che le avvicinano, quelli che rispondono di più all'ordinaria maniera di constatare e di esperimentare le cose; quando il dettaglio è stato raggiunto, allora il ritornare ai principî, alle linee universali, dà luce, conforto, unità, convinzione.

Dunque c'è il bisogno di dettagli sul concetto che Cristo ha avuto della fase terrena del regno.

Abbiamo come base storica gli Evangeli: ce li forniscono? Oppure il Cristo, come è spesse volte accaduto agli iniziatori, si è esaurito nel tracciare il disegno fondamentale, lasciando ad altri, al caso, alla fortuna di completare o, magari, di distruggere? Questo il problema.

## 1. - Metodo di ricerca.

Per poco che si considerino i testi evangelici, ai quali unicamente ci riferiamo, si nota che il pensiero di Gesù può essere ricostruito attraverso due vie complementari fra loro:

*a*) raccogliendo gli elementi teorizzanti espressi nei discorsi;

*b*) connettendo i fatti coi quali il fondatore praticamente realizza il suo piano intorno alla Chiesa.

Per una ovvia ragione di ordine progressivo, così utile nell'indagine storica, percorreremo per ora solo la prima via. Avremo così il vantaggio di fissare delle linee più dettagliate rispetto al concetto

generale del regno, di cui s'è discorso al capitolo precedente, ma tali che costituiscono nitidamente la ossatura strutturale della Chiesa.

Siamo del parere che prima ancora di studiare i documenti in proposito occorra avere l'idea di « quanto » Cristo abbia trattato della sua Chiesa; di « quanto » essa abbia polarizzato del pensiero e della azione di lui. Poche osservazioni sono sufficienti ad orientare su questo.

Gesù ha trattato della fase terrena del regno, usando termini diversi. Emergono questi: « regno, chiesa, ovile ».[1] Di questi, due vengono usati indipendentemente nello stesso discorso ad indicare una unica cosa (regno, chiesa),[2] il che dimostra come, almeno relativamente, si identifichino. Del resto le caratteristiche attribuite ai tre termini (coadunazione dei suoi fedeli, organicità di questa coadunazione, fine del partecipare agli eterni beni) coincidono, anzi rispondono a un pensiero costante; ciò assicura che indicano lo stesso oggetto, cioè la Chiesa. E Gesù, mentre è il supremo pastore di questo ovile (il regno, la chiesa),[3] affida l'ufficio di pascere a colui che ha costituito già capo della Chiesa.[4] Ciò significa che « capo » e « pastore » non meno che « ovile » e « chiesa » sono la stessa cosa.

Tale rilievo allarga senz'altro il campo dei discorsi evangelici che si riferiscono alla Chiesa: la documentazione per dettagliare cresce.

Si è già osservato al capitolo precedente che il discorso sul regno in genere tiene una posizione predominante nel pensiero e nelle preoccupazioni di Gesù. Ciò vale per la fase terrena del regno, cioè per la Chiesa, tanto più se si considera che il Cristo ne ha trattato molto più che non le altre fasi, escatologica ed eterna.

Non basta: l'argomento si allarga ancora. C'è un fatto costante che illumina, mentre l'accompagna, tutta la predicazione evangelica. Gesù ha la preoccupazione continua di formare e consolidare gli apostoli. Questa preoccupazione rivela una finalità precisa: prepararli alla missione da espletarsi nel suo regno. Anche se dà loro un incarico da prima temporaneo, le norme illustrate valgono per dirigerli sempre, « sino alla fine ».[5] Le direttive date sono persino minuziose, ed è eloquente che l'evangelista Matteo, per lo più tanto parco, dedichi a queste quasi l'intero capitolo decimo. Agli apostoli ed ai discepoli le spiegazioni supplementari, fornite sui discorsi tenuti alla folla, sono ordinarie, e Gesù lo dice chiaro: « A voi è dato conoscere i misteri

[1] *Mt.*, XIII, 31 segg.; XVI, 18; XVIII, 17; *Giov.*, X, 6.
[2] *Mt.*, XVI, 17 segg.
[3] *Giov.*, X, 11.
[4] *Giov.*, XXI, 15. Vedi *Mt.*, XVI, 16.
[5] *Mt.*, X, 22.

del regno ».[6] Non mancano esempi di parabole enunciate per tutti, ma dilucidate per i pochi intimi, ai quali, evidentemente, va la cura più tenera e dettagliata.[7] Il più grande e commovente discorso riportato nei Vangeli [8] è interamente dedicato ai discepoli. Anzi, la finalità viene precisata: l'opera didattica di Gesù su quegli uomini, in genere semplici e buoni, ma rozzi ed incolti, è per la loro futura missione di annunziare il Vangelo e di reggere la sua Chiesa. A tale scopo sta con loro, mangia con loro. Anzi, tutto il periodo passato con loro nella relativa quiete del lago, dopo la risurrezione, è dedicato ad istruirli « sul regno di Dio ».[9] Insomma, la preoccupazione costante e profonda portata negli ultimi dettagli di una pedagogia mirabile si riferisce alla Chiesa. Per quella preoccupazione il pensiero di questa è sempre presente.

Ecco ora un aspetto dei lineamenti generali della Chiesa come si raccolgono dai discorsi di Gesù.

## 2. - La Chiesa erede del passato.

Il complesso dei beni che i profeti avevano attribuito al regno messianico si sarebbe trovato nella Chiesa. Il Cristo invita i suoi connazionali ad entrare in essa: non lo ascoltano. Enuncia così una terribile legge di sostituzione: il posto di Israele nel partecipare al banchetto del regno verrà occupato dai gentili (gli altri popoli). La Chiesa allora avoca a sé le prerogative enunciate dai profeti; realizza fuori d'Israele la aspettazione d'Israele. Tutto questo Gesù l'esprime in una celebre parabola: quella delle nozze per il figlio del re. Egli afferma chiaramente che il racconto adombra la storia della Chiesa: « Il regno dei cieli è simile ad un re, che fece le nozze del suo figlio ».[10]

## 3. - La forma organizzata.

Non è male richiamare che i punti storici sui quali corre logicamente la ricostruzione del pensiero di Gesù sono due: « Chiesa e regno nella fase terrena si identificano »; quindi « va attribuito alla

[6] *Mt.*, XIII, 11.
[7] *Ivi*, 18, 36 segg.
[8] *Giov.*, XIV, XVII.
[9] *Atti*, I, 3.
[10] *Mt.*, XII, 1 segg.

Chiesa quello che si afferma del regno ». L'uno e l'altro sono ormai giustificati. Essi permettono di risolvere fin d'ora un problema grave.

Come ha pensato Gesù la sua Chiesa? Come una « corrente » di idee e di uomini dilaganti nel mondo, sia pure a portarvi la fecondità al pari del Nilo, oppure come un « organismo »? Tutti i movimenti anarchici contro la Chiesa, dal montanismo al protestantesimo, hanno sostanzialmente preferito la prima interpretazione.

« Organismo composto da uomini » include l'idea di distribuzione razionale di posti, quindi di un sistema di connessioni e subordinazioni, di dirigenti e di dipendenti, di quadri insomma; esige precisione netta di finalità, di diritto, quindi di idee.

Non preoccupiamoci per ora se un « organismo » fosse necessario o meno. Ci interessa solo che cosa il Cristo storicamente abbia pensato.

È costante nella predicazione o catechesi parabolica di Gesù, ad indicare il regno, l'uso di metafore che presentano qualcosa di unitario e di organizzato: la vite,[11] in cui la colleganza tra le parti è proprio la realtà volutamente simboleggiata; il campo,[12] con dei preposti a coltivarlo, vigilarlo, tenerne la responsabilità; l'ovile,[13] sotto il pastore che chiama, guida, ricerca, conosce le pecore ed è conosciuto da loro. L'esame accurato della parabola fa vedere chiaramente che l'elemento « organizzazione » è l'elemento inteso e voluto significare da chi parla; non è uno dei completivi assunti solo per dar forma e pastosità al racconto. Ciò è vivacemente marcato là ove si raffigura la Chiesa sotto l'immagine dell'ovile. Si osservi Giovanni al cap. X. Gesù tiene il suo discorso dopo che il cieco nato, da lui guarito, proprio perché guarito, è cacciato malamente dalla sinagoga. Si delinea il comportamento dell'autorità sinagogale. Gesù vi contrappone lo spirito con cui dovranno essere considerati i sudditi della nuova società, la sua Chiesa. Quella pagina è sempre stata la carta fondamentale dei suoi degni pastori.

Dunque Gesù, parlando del regno, « vedeva » una unità organizzata. L'elemento materiale di essa sono i « credenti in lui »,[14] « che verranno dall'Oriente e dall'Occidente e si assideranno con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno ».[15]

---

[11] *Giov.*, XV, 1 segg.

[12] *Mt.*, XIII, 24 segg.

[13] *Lc.*, XV, 3 segg. In questo testo non si parla esplicitamente del regno, ma va integrato con quello di *Mt.*, XVII, 12 segg. in cui si tratta evidentemente della Chiesa, nonché con quello di *Giov.*, X, 11-22 in cui si fa proprio a bella posta il contrapposto tra lo stile della sinagoga e quello della famiglia di Cristo.

[14] *Giov.*, XV, 20.

[15] *Mt.*, VIII, 11.

Quando in una unità organizzata l'elemento materiale costitutivo è una pluralità di uomini, si delinea senz'altro l'idea di una società. Emerge dunque una struttura sociale, anzi gerarchica, poiché ha i suoi preposti e i suoi sudditi, i condottieri e i seguaci. Ciò diventerà anche più chiaro, allorché alle parole di Gesù seguiranno i fatti, perfetti dichiaratori del pensiero.

### 4. - La differenziazione.

La parte del regno di Dio che corrisponde alla Chiesa deve vivere accanto al mondo; quindi allinea le sue vicende accanto alle vicende del mondo; infatti, secondo l'espressione parabolica di Gesù, la semina e la crescita del buon grano è contemporanea alla intrusione della zizzania.[16] Che Cristo ha pensato così la sua Chiesa e non si è ristretto ad un puro senso escatologico, l'abbiamo visto nel capitolo precedente.

Ecco dunque la Chiesa e il mondo. In via generale in che rapporto stanno? Gli elementi di differenziazione descrivono sempre meglio la stessa essenza.

Il regno di Dio è nel mondo, sì, ma è talmente distinto dal mondo, che l'opera sua sarà in contrasto con lo spirito del mondo;[17] sosterrà anzi l'urto delle potenze infernali.[18] L'urto sarebbe stato soprattutto nella propugnazione della verità: Cristo sapeva benissimo che quella era la zona di martellamento tra la Chiesa ed il mondo. Ciò è estremamente interessante: basta rileggere l'intero discorso dell'ultima cena di Gesù. Non ha fatto mistero che in questo urto la Chiesa sarebbe stata circondata dalla sua apparente debolezza; infatti si sarebbero avute delle vittime.[19] Né ha celato che vi sarebbero stati dei falsi profeti, in veste magari di agnello.[20] Gesù ebbe, anche su questo punto, una visione estremamente realistica dell'avvenire.

Ora non c'importa di ricostruire tutto il suo pensiero sul trattamento che avrebbe incontrato la sua Chiesa; avremo modo di riparlarne. Vogliamo piuttosto osservare come sia assolutamente inconcepibile l'idea di un simile urto, senza che la Chiesa presenti una struttura ed un'opera esterna e visibile. Eppure l'argomento non era sempre piacevole per chi, allora, ascoltava Gesù.

---

[16] *Mt.*, XIII, 24 segg.
[17] *Giov.*, XV, 18 segg.; XVI, 1 segg.
[18] *Mt.*, V, 11; XVI, 17; *Giov.*, XVI, XVII.
[19] *Mt.*, V, 11, ecc.
[20] *Mt.*, VII, 15.

## 5. - Società religiosa.

Gesù trasferisce agli apostoli la sua stessa missione.[21] Questa idea ritorna con insistenza. Ora l'opera complessiva del Cristo è dare la remissione dei peccati: persino Giovanni il Battista lo presenta sotto questa luce complessiva alle folle;[22] Gesù stesso avoca a sé decisamente questo potere[23] allorché guarisce il paralitico, ed in più riprese dichiara quell'ufficio come caratteristico della sua missione,[24] illuminandolo anzi attraverso parabole delicatissime e commoventi, come quella della pecorella smarrita,[25] della dracma perduta, del figliuol prodigo.[26]

La remissione dei peccati e, più completamente, la reintegrazione morale; è dunque l'ufficio della Chiesa, tanto più che Gesù l'afferma in modo esplicito, conferendole il potere di rimettere i peccati.[27]

Non c'è dubbio che la remissione dei peccati, di per sé e tanto più nel pensiero evangelico, è fondamentale per normalizzare e dare vita ai rapporti con Dio. Gesù parla di gaudio in cielo quando narra del ritorno della pecorella smarrita.[28]

L'Eucaristia, che egli affida alla Chiesa, è per la remissione dei peccati, né più né meno del sacrificio della croce, che rinnova e rappresenta:[29] è « redenzione per molti ».

Il regno di Dio, cioè la Chiesa, fa sì che l'umanità ritrovi quella « dracma perduta »;[30] dinanzi a quel regno il mondo è il figliuol prodigo di cui si attende dal Padre celeste il ritorno sulla retta via.[31] Questa retta via conduce al Padre che sta nei cieli. Si delinea netta una finalità di reintegrazione morale, di rifacimento dei rapporti con Dio, di raggiungimento d'una salvezza eterna. Anzi, tutto, assolutamente tutto, nel Cristo, risente della luminosità propria di questo punto d'arrivo.

Non basta: l'opera del Cristo, che materia tutta la sua istituzione, è « dare l'acqua viva », la « vita » (noi la chiamiamo grazia santificante), anzi è darla con inaudita abbondanza, in modo da rivaleggiare

---

[21] *Giov.*, XX, 21.
[22] *Giov.*, I, 29.
[23] *Mt.*, IX, 1 segg.
[24] *Mt.*, XVIII, 11; *Lc.*, XIX, 10.
[25] *Mt.*, XVIII, 12 segg.; *Lc.*, XV, 4 segg.
[26] *Lc.*, XV, 8 segg.
[27] *Giov.*, XX, 23.
[28] *Lc.*, XIX, 10.
[29] *Mt.*, XXVI, 26 segg.
[30] *Lc.*, XV, 3.
[31] *Ivi*, 11 segg.

con la copiosità dei fiumi e con lo slancio degli zampilli più alti.[32] Questa « vita » stringe rapporti nuovi di figliolanza con Dio in un ordine superiore a quello della natura. Vedremo in seguito lo sviluppo del pensiero di Gesù su questo allorché conferisce, appunto alla sua Chiesa, dei poteri in ordine alla trasmissione di questa « vita divina ». Sicché l'opera sua, anche sotto questo aspetto, deve continuare nella Chiesa; quello che sorprende profondamente è che il Cristo, ora parlando, ora agendo, attribuisce al suo regno terreno quanto è proprio della sua opera personale.

Non è difficile vedere come tutto quello che Gesù ha realizzato è nella luce di due principî: dare agli uomini realtà soprannaturale e rapporti soprannaturali con Dio; reintegrarli a lui dalle loro deformazioni morali.

Tutto questo definisce il carattere essenzialmente religioso, anzi soprannaturale, della Chiesa. Entra infatti nel campo dei rapporti con Dio: e « religione » è proprio il complesso dei rapporti con la divinità.

Poiché se ne dà l'occasione, non è male osservare i legami strettissimi che Gesù ha posto tra le sue idee e la sua istituzione. Ciò fa intendere che ogni divisione e separazione è contraria alla storicità dei fatti: ma tutti sanno che le separazioni e divisioni fedeli al *divide et impera* sono necessarie a quelli che torcono la storia in arbitrarie interpretazioni.

## 6. - Chiesa e trasmissione della verità.

Il regno di Dio si diffonderà attraverso la proposizione della verità: Cristo ce lo dice limpidamente nella parabola del seminatore e nella spiegazione che fa immediatamente seguire.[33] Non conosce per sé e per i suoi, tra i mezzi umani, altra arma che la parola. Cristo, per fortuna, ha considerato gli uomini come esseri ragionevoli. Gli uomini stessi non si sono sempre considerati tali. Ma in tema di rapporti tra regno di Dio e trasmissione della verità c'è ben altro: quello richiede, come condizione assoluta per appartenervi, l'accettazione di questa.[34] In ciò consiste appunto la fede che Gesù volle costantemente quale inizio di ogni salvezza.

Così il regno di Dio non resta legato alla carne ed al sangue, ma

---

[32] *Giov.*, IV, 10 segg.; VII, 38; X, 10; XX, 30.
[33] *Mt.*, XIII, 18 segg.
[34] *L. c.*

a quello in cui tutti gli uomini convengono (intelligenza) e che trascende gli uomini stessi (verità).

Intelligenza e verità sono concetti universali e supremi: evidentemente la ricostruzione del pensiero di Gesù porta ad allargare lo sguardo in simili orizzonti.

### 7. - Il tesoro nascosto.

Ecco quello che parabolicamente Gesù narra del regno: « È simile ad un tesoro nascosto nel campo; l'uomo che l'ha trovato lo nasconde e tutto contento va, vende quanto ha e compera il campo. Il regno dei cieli è ancora simile ad un mercante che va in cerca di belle perle, e, trovata una perla di gran pregio, va, vende quanto ha e la compera ».

Non può non colpire l'idea di qualcosa che nasconde il tesoro, nonché della relativa difficoltà di trovarlo. Ciò potrà suggerire molte e serie riflessioni in altra sede, qui potrà far constatare come Gesù ha di quello che istituisce una visione ben realistica. Ma questo importa: egli ritiene esserci nel regno, quindi nella Chiesa, il « tesoro » per eccellenza, cioè il complesso dei beni messianici in rapporto al tempo ed alla eternità. Il tesoro nascosto può ricordare indubbiamente che molte cose sono celate ai superficiali e che nulla s'ottiene senza sincera volontà di ricerca. Ma forse più ancora esprime quanto nella mente del Cristo l'idea del regno si colorisse ed assumesse forme pastose, magnifiche, solenni.

Gli elementi raccolti nel presente capitolo danno solo delle linee. È vero. Ma sono linee fondamentali, che disegnano nettamente ed inequivocabilmente una fisionomia così definita da far risaltare senz'altro la logicità dei particolari che verranno ad aggiungersi. Questi elementi, che in realtà permeano tutto l'Evangelo (le citazioni bastano a dimostrarlo), danno con singolare splendore il pensiero di Gesù Cristo, delineato così: « La Chiesa prosegue, nella salvezza, nella redenzione e nella santificazione, l'opera del fondatore, ne prolunga la presenza terrena; è istituzione necessaria, in quanto, ritenendo il deposito del tesoro di Cristo, soltanto in essa gli uomini potranno attingere quello che loro anzitutto necessita a raggiungere la ultima salute ». Insomma, il disegno prende consistenza e già si definisce.

# IV

# L'ATTUAZIONE DEL DISEGNO DI GESÙ

Noi conosciamo dai testi evangelici le grandi linee del pensiero di Gesù: Chiesa organica, di finalità religiosa, soprannaturale, continuatrice nel tempo dell'opera sua, universale.

Ma ha dato Gesù forma concreta, quindi precisa nei dettagli, alla sua idea? È quanto dobbiamo ora vedere, non senza aver richiamato alcune osservazioni importanti.

Realtà storica di cui si è discorso nel capitolo primo è questa: per Gesù la Chiesa è parte di un'accolta ben più larga del mondo presente, ben più profonda delle risultanze esteriori. Essa non emerge da necessità di fatto, cioè di organizzazione e simili, bensì d i s c e n d e come applicazione ed attuazione in terra di un disegno che è più grande ed abbraccia tutti i destini degli uomini e quanto di essi unisce all'eternità.

Chi tien presente questo dato storico fondamentale ed inconfutabile non può fuggire poi attraverso fessure ed interpretazioni cavillose nei particolari, che debbono contare appunto su quella dimenticanza. Ha, insomma, il carattere universale e granitico del concetto di Gesù, armonico e perfetto, non accozzaglia di miti e di utopie: con quello bisogna fare i conti. La chiarezza di quel concetto non subisce né oscillazioni, né tentennamenti, né sviluppi contingenti ed occasionali; è senz'altro definita. Costituisce il filo conduttore della azione del Cristo.

Nel mentre Gesù sta per passare all'attuazione del suo disegno — e ciò fu già al primo anno della vita pubblica — egli ha dinanzi questo orizzonte vastissimo, così completo, come meglio vedremo, da pervenire ad escludere iniziative di ipotetici personaggi complementari. Ripetiamo: quelli che li hanno voluti introdurre hanno dovuto giungere ad obliare tutto quello di cui ci siamo fin qui occupati.

## 1. - Gesù mirava all'universalità.

Possiamo chiederci, ed a ragione: a chi mirava Gesù Cristo nel concepire ed attuare la sua Chiesa? Ebbe per oggetto solo il suo po-

polo, o un nucleo ristretto di popoli, oppure tutte le genti? La questione è delle più gravi, perché decide di una delle note presentate come fondamentali nel cristianesimo: la cattolicità o destinazione universale.

Se Gesù mirò a tutte le genti superò evidentemente il particolarismo ebraico. Non che in Israele non si ripensasse al regno messianico universale: se ne è discorso nel capitolo primo. I profeti lo avevano annunziato; l'idea però ne era già meno precisa negli scritti extracanonici, esoterici: *Apocalisse di Henoc, Libro dei Giubilei, Testamento dei dodici patriarchi, Salmi di Salomone, Assunzione di Mosè.* Tuttavia lo spirito popolare attraversava il senso della universalità. Se Gesù ebbe questa idea si distaccò nettamente dall'ambiente.

I testi evangelici sono espliciti, in una forma sorprendente, nel dare la risposta. In essa convengono i quattro evangelisti. Qualunque siano le ipotesi formulate sui documenti base alla compilazione degli Evangeli, e segnatamente di Matteo, resta il fatto che al primo e secondo secolo i testi evangelici da noi posseduti erano dai testimoni immediati e competenti ritenuti dei quattro autori tradizionali. E ciò a noi basta per costruire. La risposta massima è delle più imponenti negli Evangeli: Gesù mirava a tutte le genti. Aveva cioè l'idea della universalità del regno e della Chiesa. Ne ebbe fermo e sicuro l'ideale.

Quest'idea non si sviluppò per gradi: fu immediata, netta, recisa, fu anzi più martellata allorché la crescente antipatia delle classi dirigenti avrebbe fatto intendere a qualunque puro uomo che, nonché pensare ai pagani, era già utopia puntare sui propri concittadini. Teniamo pur conto della cronologia dei testi.

Durante il primo ciclo del ministero galilaico, quindi ancor relativamente nei primordi, dopo la definitiva chiamata degli apostoli,[1] Gesù conferisce a questi una prima missione temporanea con poteri straordinari. Matteo [2] ha creduto bene di far seguire all'esortazione allora rivolta ai discepoli un tratto detto da Gesù molto più tardi, in cui si parla della testimonianza da rendersi dinanzi alle nazioni.[3] Evidentemente l'evangelista, con questo, sa di non travisare il pensiero di Cristo, sa cioè che egli anche allora, cioè nel primo tempo, pensava alla universalità delle genti. Del resto anche prima d'allora Gesù era stato quanto mai esplicito. Esponendo nei primordi il suo programma a Nicodemo, mise la sua venuta e la sua opera, senz'altro, non solo in relazione ad Israele, ma a tutto il mondo: « Dio ha così

---

[1] *Mt.*, X, 1 segg.; *Mc.*, III, 13 segg.; *Lc.*, VI, 12 segg.
[2] *Mt.*, X, 18.
[3] Vedi *Mc.*, XIII, 9 segg.; *Lc.*, XXI, 12 segg.

amato il mondo da dare il (suo) unico figlio, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna ».[4]

Poco dopo, sempre quindi agli inizi, Gesù discute sulla universalità della sua opera proprio con la donna samaritana al pozzo di Sichar. Quella, ligia al particolarismo dei Samaritani, copia esatta di quello dei Giudei, per evadere da una situazione a lei imbarazzante, pone la questione circa il luogo ove si doveva adorare Dio. Gesù risponde:

« Donna, credimi; l'ora viene in cui né su questa montagna, né in Gerusalemme adorerete il Padre... Ma l'ora viene, ed è questa, in cui i veri adoratori adoreranno Dio in ispirito e verità ».[5] C'è dunque la chiara condanna del particolarismo. Gesù mirava ben oltre la Samaria e la Giudea.

La seconda missione degli apostoli si ha al momento conclusivo. Essa è quanto mai esplicita, e, sebbene cronologicamente ultima, ha tutta l'aria di ricapitolare cose di cui s'era lungamente parlato ed alle quali Gesù li aveva pazientemente preparati. « Andate nel mondo intero e predicate l'Evangelo ad ogni creatura »; [6] « mi renderete testimonianza in Gerusalemme, in tutta la Giudea e Samaria e fino alla estremità della terra ».[7] Questa missione universale degli apostoli sarà tanto vera e reale, che essi avranno da soffrire innanzi ai presidi ed ai re [8] delle genti.

Ciò basta a dimostrare che l'idea dell'apostolato è congiunta a quella della universalità.

C'è qualcosa di non meno profondo nel pensiero di Gesù. È l'atteggiamento a riguardo di tutto il suo popolo. Questione scottante. Ora, tutte le volte in cui egli si è pronunciato in merito ha asserito l'universalità di destinazione dell'opera sua. A Cafarnao, quando è interpellato con fede assoluta dal centurione per la guarigione del servo, risponde così:

« In verità, vi dico di non avere mai trovato tanta fede in Israele, e vi dico ancora che molti verranno dall'Oriente e dall'Occidente e sederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno gettati nelle tenebre esteriori ».[9] Gesù enuncia allora la severa legge di sostituzione del popolo renitente, che resta fuori della vera spirituale discendenza di Abramo:

---

[4] *Giov.*, III, 16.
[5] *Giov.*, IV, 19 segg.
[6] *Mc.*, XVI, 15.
[7] *Atti*, I, 8.
[8] *Mt.*, X, 18; *Mc.*, XIII, 9.
[9] *Mt.*, VIII, 10 segg.

ad Israele succederanno tutte le genti. Il terribile enunciato ritorna con la stessa forza sulle labbra di Gesù, in una narrazione parabolica straordinariamente colorita e riassuntiva di tutte le relazioni tra la Provvidenza divina ed Israele.[10] Si tratta della parabola dei vignaioli infedeli, i quali rappresentano tutte le incorrispondenze e le male azioni fatte dal popolo eletto, ultima e somma l'uccisione dello stesso figlio di Dio. Gesù ne conclude così l'esposto:

« Perciò vi dico che il regno di Dio vi sarà tolto e sarà dato ad un popolo che lo farà fruttificare ».[11]

Lo stesso concetto Gesù aveva espresso in tutta la parabola della veste nuziale e del convito:[12] anche là, in sostituzione ad Israele renitente, vengono chiamati tutti quelli che ne sono fuori, perché beneficino dei doni messianici. Il chiaro significato di questa parola è aumentato dal fatto che Matteo, sebbene fosse stata pronunciata molto tempo prima,[13] l'ha narrata accanto alla precedente, quasi mostrandola formare un tutto unico con quella.

Vediamo un altro aspetto della manifestazione di Gesù in proposito. Nessuno può negare, e noi l'abbiamo pure visto, che il fatto escatologico ha in lui la sua importanza. Orbene, anche questa prospettiva serve per dichiarare il suo concetto sull'universalità di destinazione dell'opera sua. Egli, pur ricusando — per fortuna — di dirne il momento, tratta della fine del mondo; però prima che venga quella fine « questo Vangelo del regno sarà annunciato a tutto il mondo, per essere una testimonianza a tutti i popoli ».[14] Tutta la sua profezia sulla caduta di Gerusalemme[15] sottolinea la chiara sua coscienza che altri saranno sostituiti ad Israele. Questi altri sono tutte le nazioni; infatti l'umiliazione di Israele durerà fino a che non si compiano i *tempora nationum*.[16]

Se è vero che, allorché i piccoli episodi servono ad affermare ripetutamente un'idea, questa deve essere ben fissa e profonda e costante, bisogna pur credere tale in Cristo il concetto dell'universalità.

Eccolo infatti a banchetto in casa di Simone il lebbroso. La Maddalena, rotto l'alabastro prezioso, gli aveva versato l'unguento sul capo. Gesù difende la donna dall'accusa di prodigalità, e con-

---

[10] *Mt.*, XXI, 33 segg.
[11] *L. c.*
[12] *Mt.*, XXII, 1 segg.
[13] Vedi *Lc.*, XIV, 15 segg.
[14] *Mt.*, XXIV, 15. Vedi *Mc.*, XIII, 10.
[15] *Lc.*, XXI; *Mt.*, XXIV; *Mc.*, XIII.
[16] *Lc.*, XXI, 24.

clude così: « In verità vi dico, dovunque sarà predicato questo Vangelo, nel mondo intero, si parlerà pure di quanto essa ha fatto, a ricordo di lei ».[17]

È tanto vero che egli sente costantemente essere universale il suo regno in terra, che — afferma — nell'ultimo dei giorni « *tutte le genti* » saranno convocate dinanzi a lui giudice, e piangeranno « tutte le tribù della terra, all'apparire del suo segno nel cielo ».

Non solo: tutte queste genti, al giudizio universale, saranno giudicate in rapporto alla legge della carità, che è appunto una caratteristica fondamentale del suo regno.[18] Non mancheremo di fissare in seguito altre espressioni di questa idea di Gesù. Per la compiutezza storica occorre un'altra precisazione. Gesù non ha voluto innanzi a sé solo l'ideale di una universalità nello « spazio », quasi mirasse a contare, in un qualche momento soltanto, tutte le genti alla propria sequela.

I più grandi sognatori politici ed egemonici, per quanto montati da un indomabile orgoglio, in genere non guardarono se non a questa — e per di più relativa — universalità nello spazio. L'intelletto non fu loro velato sì da credersi autori di un'opera immutabile e rispettata dal rotar delle cose.

Magari malamente, si sentirono però sempre uomini e puramente uomini.

Cristo no. Egli pensò anche ad una universalità nel tempo, per quanto graduale nello spazio. Tant'è vero che la fase terrena del suo regno [19] viene a congiungersi, senza soluzione di continuità, col momento escatologico, il quale sta alla fine del mondo. Il concetto di redenzione ed elevazione è affermato da Gesù per il « mondo », e ciò già all'inizio del suo ministero, nella intervista programmatica concessa a Nicodemo.[20] Ora il concetto di « *mondo* » include una universalità tanto di tempo che di spazio.

Del resto Gesù non avrebbe potuto ripetutamente parlare di « totalità delle genti », se avesse prospettato dei limiti nel tempo.

*Questo modo di vedere del Cristo rispetto alla universalità del regno, ossia della Chiesa, nel tempo e nello spazio, è di una fondamentale importanza, in quanto mostra le sue istituzioni acquistare, per ciò stesso, un carattere di stabilità definitiva, quindi di trasmissibilità.* Nella luce di questa grave conclusione dovrà essere considerato da ogni storico equilibrato e coscienzioso tutto quanto stiamo

---

[17] *Mt.*, XXVI, 13.
[18] *Mt.*, XXV, 31 segg. Vedi *Mt.*, X, 40 segg.; XII, 50.
[19] Vedi cap. II.
[20] *Giov.*, III, 16.

per ricostruire dell'opera di Gesù. In lui, di cui dal primo volume conoscemmo il valore divino e nel quale nessuno può negare il perfetto valore umano, una parte del suo pensiero non può essere interpretata prescindendo dalle altre, senza peccare contro la onestà scientifica.

Sicché abbiamo tutto il diritto di meravigliarci dei dubbi, formulati nella critica specialmente dopo Baur, secondo i quali l'universalità sarebbe piuttosto un'idea di S. Paolo. La logica di questa storia ci porterà naturalmente ad esaminare il problema di eventuali apporti al cristianesimo per parte di Paolo o di altri. Ma fin d'ora è ben chiaro che lo spirito dei Vangeli e del Cristo evangelico è nettamente universalistico. Per concludere diversamente occorre sezionare gli Evangeli, respingendo arbitrariamente quanto non comoda. Il che non è scientifico. Ripetiamo: dinanzi alla testimonianza autorevole ed informata del primo e secondo secolo sulla loro autenticità e veracità, a noi non importa quali fonti siano state usate dagli evangelisti o quali modelli letterari abbiano avuto sott'occhio per esprimere quanto sapevano vero.

## 2. - Gesù raccoglie discepoli.

Un fatto capitale nell'attuazione dell'idea di Gesù è la costituzione del collegio apostolico. L'analisi di questo fatto rivelerà che il Cristo lo concepisce come « l'anello di congiunzione » tra sé e tutte le età future, quindi non tanto come accolta di determinate persone, bensì in quanto « ufficio permanente »; ne ha inoltre una idea non solo « rappresentativa e continuativa » di lui stesso, ma anche « ministeriale e gerarchica » rispetto a tutto il suo regno nella fase terrena.

Il collegio apostolico viene preceduto e accompagnato da una accolta di discepoli. Gesù ne aduna molti, sebbene il nome venga indicato di pochi.

Formano un alone che lo circonda costantemente e che è sempre spettatore dei fatti. Lo si sente, nella narrazione evangelica, anche quando non interviene direttamente. Ciò non meraviglia; il fascino esercitato dal Cristo dovette essere penetrante, ineffabile, sovrano. Quello che impegna all'osservazione è piuttosto come egli abbia guardato, e con quale finalità, a tali discepoli.

Un certo numero, di classe più elevata, non osano ancora presen-

tarsi come tali per timore dei Giudei. Nicodemo era fra questi.[21] Giovanni confessa esplicitamente che « molti anche fra i capi credettero in lui (Gesù), ma non lo confessavano per paura dei Farisei, per non essere cacciati dalla sinagoga ». Ne dà anche la ragione: « Giacché essi amavano più la gloria degli uomini che la gloria di Dio ».[22]

Un forte gruppo invece lo accompagnava con una certa costanza, con fervore ammirativo e devoto; conduce anzi con lui vita comune. Matteo e Luca raccontano alcuni episodi di questa coscrizione di discepoli; da quelli s'intende come le condizioni erano presentate limpide e dure: [23] non aver una casa fissa, non fruire di alcuna comodità, non occuparsi più delle faccende di casa, decidersi con immediatezza ed in modo definitivo.[24]

Tutti costoro lo riguardano come maestro che viene da Dio, anzi lo chiamano semplicemente « Signore ».[25]

Gesù organizza questo gruppo non solo nel senso amministrativo interno,[26] ma anche cominciando ad affidare degli incarichi ministeriali, cioè analoghi a quanto egli stesso stava svolgendo. Ne sceglie infatti settantadue. Questo numero dice che il gruppo era assai forte. Li manda innanzi a sé a preparare il terreno con una predicazione semplice e suasiva, avallata da miracoli.[27] È evidente come Gesù applica un « concetto selettivo », che via via restringe la cerchia, tanto più se alcuni, troppo fiacchi nella fede, si ritirano spontaneamente, come accade a Cafarnao, allorché Gesù annuncia l'Eucaristia.[28]

Appaiono sullo sfondo alcune pie donne, che hanno per il Maestro una immensa ammirazione; di queste, molte « l'assistono con le loro sostanze »; si spiega così, almeno fino ad un certo punto, come potesse vivere tutta la comitiva.[29] Di alcune si conosce il nome: Maddalena, Giovanna moglie di Cusa intendente di Erode, Susanna, Maria madre di Giacomo.[30] Ma esse conservano sempre una distanza discreta, non hanno alcuna intimità coi discepoli, non intervengono mai nei colloqui, tanto che i discepoli stessi si meravigliano quando al pozzo di Sichar vedono Gesù parlare con una donna, la Samari-

---

[21] *Giov.*, III, 1 segg.
[22] *Giov.*, XII, 42-43.
[23] *Mt.*, VIII, 19-22; *Lc.*, IX, 57-59.
[24] *L. c.*
[25] *Giov.*, XIII, 13.
[26] *Giov.*, XIV, 29.
[27] *Lc.*, X, 1-20.
[28] *Giov.*, VI, 66.
[29] *Lc.*, VIII, 3.
[30] *Mt.*, XXVII, 55; *Lc.*, VIII, 2 segg.

tana.[31] Esse mantengono la posizione che hanno sul Calvario: « guardano » piuttosto « da lontano ».

Sono insomma delle uditrici devote, modeste e caritatevoli, che formano un gruppo nettamente distinto da quello dei discepoli.

### 3. - La scelta dei dodici.

Fin dal primo giorno della sua manifestazione al Giordano per opera del Battista si erano accostati a Gesù alcuni, che poi gli sarebbero rimasti fedeli per sempre.[32] Questo primo incontro non è privo di particolari suggestivi. Il gruppo dei più intimi è presente al primo miracolo, quello di Cana, in cui Gesù muta l'acqua in vino, e « crede » in lui.[33] Il primo nucleo è costituito da Andrea, Giovanni, Pietro, Filippo, Bartolomeo o Natanaele.[34] Questi, ai quali si aggiunse Giacomo, fratello di Giovanni, lo seguirono definitivamente, abbandonando tutto, quando Gesù sulle rive del Lago di Genezareth li chiamò ad essere « pescatori di uomini ».[35] Qualche tempo dopo, Matteo, agente delle imposte, lascia il suo telonio, offre un banchetto d'addio ai suoi colleghi e segue Gesù per sempre.[36] È da notarsi che parecchi ebbero da Gesù, più che un invito, un ordine perentorio a seguirlo. È innegabile un fascino, forse misterioso e soprannaturale: non basta a spiegare la docilità con cui lo seguono, una preparazione psicologica. I personaggi di cui abbiamo or ora parlato emergono, nella narrazione evangelica, dalla massa anonima dei discepoli. Questi ed alcuni altri non prima menzionati, vennero scelti e distinti col nome di « apostoli ».[37] Gesù volle espressamente fossero « dodici ».[38] Fu costituito così un « collegio », del quale i sinottici danno il catalogo per intero. Eccolo: Simon Pietro, Andrea, Giacomo, Giovanni, Filippo, Bartolomeo, Tomaso, Matteo, Giacomo di Alfeo, Taddeo, Simone Cananeo, Giuda Iscariote. Il fatto che Matteo, Marco e Luca danno tale catalogo, dice però fino a che punto questo collegio formò nella mente di Gesù un « corpo distinto », e di specialissime finalità. I particolari, secondo la narrazione sinottica,

---

[31] *Giov.*, IV, 27.
[32] *Giov.*, I, 35 segg.
[33] *Giov.*, II, 11.
[34] *L. c.*
[35] *Mt.*, IV, 18.
[36] *Lc.*, V, 7; *Mc.*, II, 13; *Mt.*, IX, 9 segg.
[37] *Mt.*, X, 1 segg.; *Mc.*, III, 14; *Lc.*, VI, 13 segg.
[38] *L. c.*

vennero tutti fissati da lui, sarebbero stati continuamente marcati da lui, che avrebbe trattato i « dodici » a parte, ammettendoli ad un grado di intimità, non raggiunto da nessuno dei comuni discepoli. Comunemente ebbero per antonomasia il nome di « dodici » come aveva voluto lui; dopo la ingloriosa e tragica scomparsa di Giuda si chiamarono gli « undici ».

Ma non è male, prima di accostare altri particolari, cogliere la luce che Cristo ripose su tale collegio.

Egli « sa quelli che ha scelti »,[39] li ha scelti proprio lui e li ha destinati perché vadano e producano frutto;[40] li manda nel mondo come il Padre ha mandato lui nel mondo.[41]

Gesù ha guardato al collegio apostolico come all'erede della sua missione: anzi, esso ha in un certo senso la sua stessa missione. La narrazione evangelica dopo la elezione dei dodici non li separa più da Gesù: appaiono la sua irradiazione.

Per il collegio apostolico, come si è visto nel capitolo precedente, c'è tutta un'opera di educazione e di maggiore spiegazione dei misteri più alti.

## 4. - Il concetto sul collegio apostolico.

La sera della risurrezione Gesù disse agli apostoli: « Come il Padre ha inviato me così io mando voi ».[42]

Che cosa intendesse risulta chiaro dal contesto e dai testi paralleli. Gesù non parla di due « missioni diverse », ma di una soltanto, la sua. Infatti, a dimostrarlo, prosegue immediatamente, concedendo il potere di rimettere i peccati, il che prima aveva affermato[43] essere potere suo proprio. Il concetto di trasmettere la sua stessa missione traspare limpidamente dalla solenne allocuzione tenuta agli undici sulla montagna di Galilea, prima d'ascendere al cielo. Alle parole: « Andate dunque ed ammaestrate tutte le genti », premette queste altre che ne esprimono la base logica, la forza e la natura: « Ogni potere è stato dato a me in cielo e in terra ».[44] Si noti che questo testo è di Matteo.

Come ed in quale estensione vada poi inteso tale conferimento

---

[39] *Giov.*, XIII, 18 segg.
[40] *L. c.*
[41] *Giov.*, XVII, 18-20.
[42] *Giov.*, XX, 21.
[43] *Mt.*, IX, 6.
[44] *Mt.*, XXVIII, 18-19

sottolinea tutto l'Evangelo: « Chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me. Chi poi disprezza me disprezza colui che mi ha mandato ».[45]

Il collegio apostolico tiene in qualche modo il posto stesso di Gesù. Ciò egli lo sente tanto da parlare così nel discorso dell'ultima cena: « Vi ho segregati dal mondo con la mia scelta. Per questo il mondo vi odia. Ricordatevi però della parola che vi ho detto: Il servo non è da più del suo padrone. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi. Se hanno osservato la mia parola, osserveranno anche la vostra. Ma essi faranno tutto ciò contro di voi a cagione del mio nome, perché non conoscono colui che mi ha mandato ».[46] Qui, come in tutto quel discorso, Gesù parla della missione dei dodici. Egli li contempla sul suo piano anche per il futuro.

L'unione tra Gesù e i dodici, la partecipazione di questi alla missione del Cristo, sono un fatto storico inoppugnabile, e viene da lui asserito non solo per il tempo in cui è con loro, ma, soprattutto, per quando li avrà lasciati.

Siamo ormai dinanzi al collegio apostolico. Abbiamo visto come lo sguardo del Cristo si protenda ad una universalità nel tempo e nello spazio, in una forma commovente: « Io sono il buon pastore ... ho altre pecore che non sono di questo ovile. Anche quelle bisogna che io guidi, ed ascolteranno la mia voce e si farà un solo ovile ed un solo pastore ».[47]

È logico allora pensare quel collegio apostolico come una istituzione legata a quella universalità, e cioè come una istituzione permanente. Ciò apparirà meglio in seguito. Ma dinanzi a quelli che tengono il posto di Gesù si delinea già la ragione di centro e di autorità propria del collegio apostolico, si delinea pure la distinzione tra quelli che avrebbero diretto e quelli che sarebbero stati diretti: affiora cioè la natura gerarchica del regno di Dio in terra.

---

[45] *Lc.*, X, 16.
[46] *Giov.*, XV, 19-21.
[47] *Giov.*, X, 14-16.

# V

# IL CONFERIMENTO DEL POTERE MAGISTERIALE

Non perdiamo di vista il piano generale di Gesù. V'entra il presente, il futuro, l'eternità. Il regno ha, come sua prima funzione, da dare agli uomini la verità e la verità intera, anzi completata dalla nozione di un ordine superiore. La logica completa di questo disegno la si vedrà solo allorché tratteremo della « grazia ».[1] Ma sta il fatto che nel pensiero del Cristo la questione della « verità », nonché della sua trasmissione a tutti gli uomini, emerge. Forse che il collegio apostolico è concepito da Gesù come un mezzo di trasmissione? Ci interessa saperlo. Ma, se così sarà, possiamo trovare ciò più che naturale in colui che ha sempre parlato e, soprattutto con tale fatto, ha agognato di dare agli altri un pensiero.

Certo qui si comincia intanto a precisare la natura del collegio apostolico. Gesù gli conferisce una serie di poteri da esercitarsi rispetto ai suoi discepoli, a quelli « che crederanno in lui » o che saranno chiamati a credere, insomma (poiché tutti costoro formano il suo « ovile » e sono sue pecorelle), rispetto alla sua Chiesa.

Quello che stiamo per narrare ha, a prima vista, dell'incredibile. Si tratta nientemeno che del conferimento di un potere di insegnamento, o magisteriale. Se Gesù non fosse il figlio di Dio la cosa sarebbe paradossale, perché è notorio che tra gli uomini, allorché si tratta di una cosa seria, il potere magisteriale in realtà lo conferiscono quelli che stanno a sentire, padroni come sono di andarsene o di discutere. Difatti nessuno degli agitatori del pensiero ha mai pensato una cosa simile: tutt'al più ha affidato il suo patrimonio d'idee a dei discepoli, augurandosi che quelli, come per lo più accade, non lo dilapidassero. Non è male notare questo in funzione della piena originalità del Cristo.

---

[1] Vedi vol. V.

## 1. - Dovranno insegnare.

Anzitutto non si può negare che il fatto solo di aver chiamato i dodici col nome di « apostoli » (cioè mandati, ambasciatori) rivela il loro carattere di trasmissori del pensiero e degli ordini di Cristo. Ma c'è di più.

Durante il periodo galilaico della sua predicazione Gesù affidò agli apostoli una prima missione di carattere dottrinale.[2] Era proprio il tempo in cui Giovanni Battista stava in carcere, prossimo ormai alla sua fine.[3] Questo particolare, che mostra il naturale tramonto dell'opera precorritrice del Cristo, segna anche il momento del più intenso sviluppo dell'opera evangelizzatrice. In quel momento Gesù « percorse (in Galilea) tutte le città e i villaggi ».[4] Volle in tal modo che i dodici restassero commossi della miseria di corpo e di spirito con cui il suo viaggiare lo metteva in contatto, volle travasare in loro il suo stesso sentimento. « Vedendo le folle, ne ebbe pietà perché erano stanche e giacenti a terra come pecore senza pastore. Allora disse ai suoi discepoli: La messe è abbondante ma gli operai sono pochi, pregate adunque il padrone della messe perché mandi operai nella sua messe ».[5] Doveva attrarli la visione del bisogno, la compassione, l'amore, non l'esibizione di se stessi. Li mandò dunque a due a due.

Questa missione aveva proprio carattere dottrinale. Il contenuto della predicazione era enucleato in una proposizione semplice, intuitiva, adatta alla loro povertà di parola, al loro impaccio, e forse alla loro timidezza: « Il regno dei cieli è vicino! ».[6] Il commento convincente e la tradizione del pensiero intimo l'avrebbero compiuto in un modo ben singolare, così: « Guarite i malati, risuscitate i morti, purificate i lebbrosi, scacciate i demoni. Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date ».[7] Nel medesimo capitolo Gesù parla dello stesso ufficio da esercitarsi non solo per Israele, ma « in testimonianza alle genti ».[8] Evidentemente quell'incarico d'insegnamento è destinato a ben altro seggio: dovrà giungere a tutti i popoli;[9] il giungervi è necessaria premessa della fine della storia umana.[10]

---

[2] *Lc.*, IX, 1 segg.; *Mc.*, VI, 6 segg.; *Mt.*, IX, 35 segg.
[3] *Mc.*, VI, 17 segg.
[4] *Mt.*, IX, 35.
[5] *Ivi*, 36-37.
[6] *Ivi*, 7.
[7] *Mt.*, X, 8.
[8] *Ivi*, 18.
[9] *Mt.*, XXIV, 15. Vedi *Lc.*, XXI, 24. Vedi capitolo precedente.
[10] *L. c.*

L'ufficio di insegnamento rivestirà un carattere permanente nel futuro. Nessuno potrà meravigliarsi di questo, se pensa che il regno di Dio in terra avrebbe dovuto espandersi proprio e solo attraverso un'opera magisteriale; ciò sino alla fine del mondo.[11]

Questa missione magisteriale Gesù la tratta sotto aspetti diversi. Ne parla, per esempio, sotto l'aspetto drammatico ai suoi oppositori, quando sta declinando il suo tempo e profilandosi ormai l'opera degli apostoli: « Ecco che io vi mando profeti, sapienti e scribi; di questi, alcuni ucciderete, altri crocifiggerete, altri flagellerete nelle vostre sinagoghe e li perseguiterete di città in città ». Agli stessi dodici, parecchio tempo prima, sempre parlando di questo argomento, non aveva lesinato prospettive dure: « Ecco, io vi mando come pecore in mezzo ai lupi ».[12]

Abbiamo già notato che elemento fondamentale nel concetto che Gesù ebbe dei suoi apostoli fu proprio di considerarli eredi della sua missione. Ora la sua missione fu anzitutto quella di annunziare delle verità, di evangelizzare. Lo espose con chiarezza ai messi di Giovanni Battista,[13] lo commentò ai suoi concittadini, leggendo, proprio lui, Gesù, nella sinagoga di Nazareth, un passo di Isaia che lo riguardava;[14] lo ripeté in tutti i modi, lo addusse come ragione per declinare gli inviti a fermarsi in qualche luogo: « poiché anche alle altre città è necessario che io evangelizzi il regno di Dio: infatti sono stato mandato proprio per questo ».[15]

Non c'è dubbio: ha inteso conferire agli apostoli un ufficio dottrinale. Questa idea traluce da tutto l'Evangelo, tanto più che, come vedremo, la promessa dell'aiuto per sostenere la responsabilità di quell'ufficio forma uno degli oggetti fondamentali (noi diremmo preoccupazioni) nel grande discorso dell'ultima cena.

Il potere d'insegnare, tante volte direttamente od indirettamente dato, viene ancora trasmesso in una forma solenne nell'ultimo tempo della permanenza del Cristo in terra, prima dell'Ascensione. L'argomento dei suoi colloqui tra la Risurrezione e l'Ascensione era stato proprio il « regno di Dio ».[16] Egli aveva ragguagliato bene i discepoli circa i suoi misteri, anche se la loro comprensione non era perfetta.[17]

---

[11] *Mt.*, XIII, 18 segg.
[12] *Mt.*, X, 16.
[13] *Mt.*, XI, 5.
[14] *Lc.*, IV, 16.
[15] *Ivi*, 43.
[16] *Atti*, I, 3.
[17] *Ivi*, 7.

Ed ecco come parlò loro, tutto riassumendo e tutto confermando, sulla montagna di Galilea: « Ogni potere è stato dato a me in cielo ed in terra ».[18] È questo incomparabile esordio che pone il discorso seguente nella sua base logica, sostanziandone l'oggetto di cui tratta, allargandone il valore di fronte alle cose divine, al tempo, sì da inquadrarlo in una ieraticità solenne. Tale premessa, se richiama ogni ragione per cui sono le cose e la storia, ha tutta l'aria d'indicare come in quel momento si segnava un destino di tutto. Continua Gesù: « Andate nel mondo intero e predicate l'Evangelo ad ogni creatura.[19] Ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo, insegnando loro a praticare tutto ciò che vi ho comandato.[20] Chi crederà e verrà battezzato, sarà salvato; chi non crederà sarà condannato.[21] Ed ecco che io sono con voi in ogni tempo, fino alla consumazione dei secoli ».[22] Gesù ha ricordato in principio il suo ufficio ed il suo potere, per proclamare che chiamava quegli umili a parteciparne il peso e le prerogative.

Qualche giorno dopo, a Gerusalemme, immediatamente prima d'ascendere al cielo, Gesù dà la ragione di un tale singolare potere; non senza avere prima « aperto loro la intelligenza perché potessero comprendere le Scritture e disse: così sta scritto; il Cristo deve soffrire e risuscitare dai morti il terzo giorno, e si predicherà in suo nome la penitenza per la remissione dei peccati a tutte le nazioni, cominciando da Gerusalemme. E voi siete testimoni dei fatti. Ed ecco manderò su voi ciò che è stato promesso dal Padre mio; quanto a voi rimarrete in città fino a tanto che non siate rivestiti di forza dall'alto ».[23] È chiaro: la testimonianza alla verità, che Gesù aveva asserita di sé nel suo passaggio terreno, diventava limpidamente il retaggio del collegio apostolico, nel suo magistero, per sempre. Gli apostoli ricordarono poi molto bene come egli già prima avesse affermato che si sarebbe dovuto dire nella luce quello che poteva essere stato detto nelle tenebre, e sarebbe divenuto necessario predicare sui tetti quello che era stato appreso dal parlare sommesso all'orecchio.[24]

Osserviamo che le citazioni fatte in questo capitolo provengono nella quasi totalità dai sinottici. Giovanni, che nel discorso dell'ulti-

---

[18] *Mt.*, XXVIII, 18.
[19] *Mt.*, XVI, 15.
[20] *Mt.*, XXVIII, 19. Il verbo « ammaestrate » se si tien conto del testo greco « μαθητεύσατε » indica « fare discepoli », il che ha valore più preciso.
[21] *Mc.*, XVI, 16.
[22] *L. c.*
[23] *Lc.*, XXIV, 45 segg.
[24] *Mt.*, X, 27.

ma cena ha trascritto le grandi garanzie concesse al magistero apostolico, ha però parlato meno dello stesso magistero. Ciò permette di capire una delle più profonde differenze tra il quarto Evangelo ed i precedenti. Giovanni ha portato con maggiori particolari alcuni punti profondi della dottrina di Gesù; i sinottici si sono preoccupati prevalentemente di assicurare l'idea del mezzo con cui quella dottrina sarebbe stata trasmessa, l'idea cioè del magistero. Una volta assodato e chiarito bene quello, in esso, la viva voce, il mezzo vivo avrebbe fatto il resto.

Gli apostoli, a tutti quei discorsi perentori ed incalzanti, dovettero dunque, sbalorditi forse di se stessi, guardare al mondo intero come ad uno strano discepolo, per di più ordinariamente discolo. Essi erano inequivocabilmente maestri.

## 2. - Potere ed ufficio trasmissibili.

Gesù non pensò affatto ad una seminagione della « buona novella » solamente temporanea. Il suo pensiero fu fisso e preciso su un regno di Dio in terra perenne e non perenne in modo vago e generico, secondo il capriccioso sviluppo che possono prendere tutte le sementi gettate nel terreno; il concetto di organismo definito domina sempre allorché contempla la Chiesa protrarsi fino al momento escatologico. Questo lo abbiamo visto e dimostrato. Il grande « domani » del regno di Gesù sono tutte le nazioni, tutti i tempi. L'Evangelo deve essere portato a tutti e non verrà la fine se non dopo che la predicazione avrà raggiunto il suo frutto di universalità. Tutte le iniziative del Cristo vanno poste storicamente su questo piano di perennità. Non se ne possono staccare senza fare un torto alla storia ed alla verità. Questo in genere. Ma in ispecie Gesù sa benissimo [25] che tutta la espansione del suo regno è legata alla predicazione, cioè all'esercizio del magistero: l'espansione è indefinita.[26] Nel conferimento del potere magisteriale parla esplicitamente di « tutte le genti », di « ogni creatura ». Ciò incide l'idea della perennità dell'ufficio di insegnare. È soprattutto per quest'opera fondamentale e grandiosa che egli assicura la sua continua presenza fino alla consumazione dei secoli.[27]

D'altra parte Gesù non ha mai creduto che i suoi discepoli do-

---

[25] *Mt.*, XIII, 1 segg.
[26] *L. c.*
[27] *Mt.*, XXVIII, 20.

vessero essere immortali. Ha promesso loro — lo vedremo — ben altro che l'immortalità su questa terra.

La conclusione è chiara: nel pensiero di Gesù l'ufficio magisteriale conferito ai dodici è trasmissibile.

### 3. - Competenza universale.

Della destinazione universale del Vangelo e della sua predicazione già si è parlato. Esso è rivolto a tutte le genti. Ciò risponde in pieno ad una delle idee più profonde ed evidenti del Vangelo: la volontà salvifica universale del Cristo. Egli freme di questo: tutto era perito ed egli tutto era venuto a salvare,[28] il suo sangue sarebbe versato per molti.[29]

Vogliamo qui rilevare che l'ufficio magisteriale, secondo lo ha descritto Gesù, ha una linea d'espansione. Non ha valore solo per chi ha creduto in lui ed è nell'ovile, ma ha valore anche rispetto a coloro che stanno fuori dell'ovile. Determineremo nel capitolo seguente questo aspetto del magistero. Certo, in questa « direzione » verso « l'esterno », in questa capacità e forza rispetto a quanti sono ancor privi della fede, sta l'aspetto più interessante dell'universalità del magistero.

Non si può dire che con questa competenza universale Gesù abbia fatto un torto a chicchessia. Per pensare una simile cosa bisognerebbe illudersi sulla inesistenza di una zona d'ombra nella cognizione nostra intorno alle supreme necessarie realtà ed agli ultimi destini; bisognerebbe ingannarsi sulla capacità umana di fronte alla ultima salute, la cui nostalgia incombe quanto l'immensa aspirazione di vita dell'anima immortale. Tutti gli uomini sono continuamente alle prese con le tenebre; non si comprende come spingano l'irragionevole culto del principio « io » fino al punto di respingere la ipotesi stessa di una luce proveniente dall'esterno.

Ci restano da fissare i contorni più precisi di questo magistero. La ricostruzione del pensiero del Cristo condotta fin qui lo mostra

---

[28] *Mt.*, XVIII, 11.
[29] *Mc.*, XIV, 24.

singolare e grandioso. Ma già in se stesso contiene affermazioni ben gravi. La visione del Cristo fa riflettere.

Egli dunque pensa che la verità e l'« idea » sono la base delle cose e dei fatti; che questi in tanto vivono in quanto c'è una « idea vera »; in tanto prosperano in quanto l'idea vera è « *luminosa* », pura e vivificante. Egli sa che cose e fatti in tanto sono immutabili in quanto ancora la verità e l'idea restano e sono garantite tali. Da parte degli uomini il cristianesimo si fonda sulla accettazione della verità della fede; da parte di Cristo comincia nella certa e garantita tradizione della verità della fede.

# VI

# NATURA DEL POTERE MAGISTERIALE

Se non si pensasse che Gesù ha dimostrato la sua missione divina, questo potere magisteriale rappresenterebbe qualcosa di interessante, perché unico nella storia umana, ma altresì di imbarazzante. Gli mancherebbe infatti la base logica che può essere solo l'autorità divina. Una cosa ben chiara è che mai le altre sedicenti rivelazioni hanno sentito passare nella proposizione del loro contenuto questa autorità divina, capace di imporsi agli intelletti con una forza giuridica cogente. Ciò servirà a confermare l'aspetto assolutamente originale del Cristo, ma obbliga noi ad una ricerca più minuta sui particolari del pensiero di Gesù in proposito. L'interesse aumenta: ad esso è destinato il capitolo presente. Vediamo di fissarne con chiarezza gli obiettivi.

Accertato il fatto della istituzione di un potere magisteriale da parte di Gesù, che lo ha commesso agli apostoli ed ai loro successori, occorre ricostruirne il pensiero sull'essenza, nelle caratteristiche, sull'ampiezza e sulle garanzie del magistero stesso.

Tutto questo, una volta determinato, impedirà di credere l'istituzione di Gesù una cosa vaga, oscillante, per nulla precisa, più velleità e desiderio che netta affermazione. Quello detto fin qui dovrebbe bastare ad escludere ogni carattere impreciso.

## 1. - Magistero autoritario.

Il magistero commesso agli apostoli è, secondo i testi evangelici, essenzialmente autoritario.

Anzitutto l'insegnamento verrà fatto in *nome* e per l'autorità di Gesù Cristo. Ora, questa autorità sua egli la sente assoluta, divina, sia che parli in quanto Dio,[1] sia che affermi in quanto uomo.[2] Vi è infatti un duplice modo di manifestarsi nel Cristo: questo

[1] *Giov.*, V, 17 segg.; VIII, 54 segg.
[2] *Mt.*, XXVIII, 18.

duplice aspetto verrà studiato a fondo nel quarto volume. È ovvio che egli pensi questa sua autorità suprema riverberarsi nell'opera magisteriale dei suoi « mandati » in forma potentissima. Qualunque missione attinge il valore del mandante. Anzi, noi abbiamo già visto [3] come Gesù pensi il riverbero della sua autorità sull'insegnamento apostolico: lo colloca addirittura, in un certo senso, nel piano del suo insegnamento personale. Ha detto chiaro che non ricevere « loro », sarebbe stato come non ricevere « lui ».[4] Ciò è talmente marcato da far chiedere allo storico come Gesù abbia provvisto al fatto che i suoi « apostoli » non avevano la sua stessa competenza e sapienza. C'è infatti una adeguazione tra autorità e competenza: la prima poggia normalmente sulla seconda. Vedremo tra breve come Cristo si sia posto il problema e l'abbia risolto. Non c'è dubbio che le sue affermazioni abbiano un carattere arduo. Lo storico però le deve registrare.

Un altro decisivo argomento per il carattere « autoritario » del magistero apostolico si aggiungerà quando vedremo Cristo conferire ai dodici il potere di giurisdizione, ossia il comando.

Perciò, nel pensiero di Gesù, il « magistero autoritario » specifica conseguentemente ed esplicitamente ben altro. E cioè: è tale che crea dinanzi a Dio l'obbligazione in coscienza di accettarlo, non appena ne è stata raggiunta una sufficiente nozione, di non discuterlo, di uniformarvi in modo perfetto tutta la propria intelligenza.

Infatti, abbiamo detto c o n s e g u e n t e m e n t e. Posto che il magistero apostolico ha lo stesso valore di quello del Cristo, come s'è dimostrato, segue che ne ha la stessa efficacia quanto a produrre una obbligazione morale e giuridica. È chiaro che l'azione del Cristo Dio, sia pure indirizzata alla intelligenza con la predicazione, crea, anche in quella, il vincolo della soggezione. La sudditanza a Dio, Gesù, e forse lui solo, l'ha proposta in una forma perfetta; non solo comprende l'opera e la volizione, ma anche e soprattutto il pensiero: quello non rivendica una indipendenza che di fronte alle semplici creature e, per di più, quando la verità non è evidente.

Si è detto e s p l i c i t a m e n t e. Infatti, nella parabola del seminatore,[5] Gesù, parlando di quelli che rifiuteranno l'insegnamento o colpevolmente ne lasceranno deperire la vitalità e l'in-

---

[3] Vedi cap. IV.
[4] *Lc.*, X, 16; *Mt.*, X, 14.
[5] *Mt.*, XIII, 3 segg.; *Mc.*, IV, 1 segg.

fluenza, asserisce che resteranno « senza frutto ». Questo equivale ad essere condannato e « tagliato dall'albero », secondo una sua impressionante determinazione di carattere generale e fondamentale.[6]

Dunque non ricevere la « parola » è colpa; è come dire che accogliere è un preciso dovere. Il dovere è sempre materiato da una obbligazione in coscienza.

Finalmente Gesù ha pronunciato la definitiva ed *antecedente* condanna[7] contro tutti coloro che non avrebbero « creduto » alla predicazione apostolica. È quello il tema concomitante del grande discorso tenuto sulla montagna di Galilea prima di ascendere al cielo. Ciò significa che il « non credere » equivale a contravvenire ad un dovere.

Il fatto storicamente sta; cioè, Gesù ha pensato così. È però necessario valutarlo.

A nessuno sfugge che Cristo domanda molto. C'è una proporzione tra quello che egli sa di se stesso, del suo potere e quello che domanda. Il carattere unitario della sua figura continua a rivelarsi anche in questo.

Ma il carattere autoritario del magistero è logicissimo, se il magistero si appoggia sulla stessa autorità divina e, come vedremo, ne è garantito. Ripetiamo: come Dio può regolare la volontà con la legge, altrettanto può dirigere l'intelletto; come le leggi date alla volontà la rassicurano, la contengono e la presidiano contro la corruzione del male, così le leggi date all'intelligenza la arricchiscono di verità, difendendola dall'errore. Come non è una umiliazione, perché giusta conseguenza dello stato di creatura, il sottomettersi con la volontà a Dio, non è vergogna il chinarsi a lui, somma verità, con l'intelligenza.

Il magistero apostolico autoritario lo si intende solo se considerato nella luce del diritto divino, che dà consistenza a qualunque altro diritto, precedendolo; se — ancora — considerato nella luce della obiettività del vero, che non si crea ma si cerca, non sorge da noi ma si accoglie dal di fuori di noi. Tutto questo vale senza considerare, per ora, quale beneficio significhi al pensiero ed alla vita l'esistenza di un tale magistero. Mi pare che tanto basti a far capire come la concezione di Gesù è collegata con tutte le obiettive verità sull'uomo e sulla sua posizione reale dinanzi a Dio, quale la rivela la stessa analisi del diritto naturale. Ossia, mentre cresce l'unità, come si osservava, cresce pure l'armonia. Il concetto del magistero

---

[6] *Lc.*, XIII, 5.
[7] *Mc.*, XVI, 16.

pone dinanzi alla inconfutabile realtà che gli uomini sbagliano, mentre le loro sorti non sono affatto indifferenti agli errori provocanti, prima o poi, spaventevoli rovine.

## 2. - Magistero vivo.

Gesù non ha mai comandato ad alcuno di « *scrivere* »; a tutti gli apostoli ha invece comandato di « *parlare* ».

E si badi bene come intendeva questo « parlare ». Non ha inteso una pura recitazione di testi e di formule da lui composte. Nulla nei Vangeli dà l'idea di una educazione mnemonica: tutto offre un concetto diverso da quella. Non ha formato ripetitori, inciso dischi; ha foggiato uomini. La verità egli vuole sia portata attraverso l'opera personale, varia, libera, aderente sì a quanto aveva insegnato lui,[8] ma, in questo ambito, tutt'altro che priva di iniziativa personale nel modo di esporla, nella spiegazione ulteriore. Li ha lanciati, i dodici, all'apostolato, con tutto se stessi e le loro risorse, inculcando il massimo distacco dalle cose terrene: si leggano in proposito i capp. X-XI di Matteo. Sicché quelli avrebbero dovuto portare nelle opere d'insegnamento le loro risorse personali di sensibilità, sentimento, colore e visione interiore: tutto quell'insieme che si chiama dedizione, entusiasmo, vita. Egli contemplò la sua verità fluire, sì, dalle labbra degli apostoli, ma cogliendo nel loro interno il calore e lo stile della loro anima. Ciò è tanto vero che si rese conto dei pericoli ordinariamente incombenti ad una missione di tale natura e di tale snodatura; allora per assicurare — nonostante tutto — questa inalterabilità, promise l'assistenza dello Spirito Santo.[9] Egli era talmente lontano dal concetto di un insegnamento a « ripetizione meccanica » e pensava invece talmente ad un magistero immutabile nella sostanza ma vivacissimo nella personalità della forma e nell'adattamento alle circostanze, da dare questo avviso ai dodici: « Quando vi tradurranno (innanzi ai persecutori) non vogliate impensierirvi sul come o sul cosa dire; vi sarà dato in quell'ora che dire ».[10]

Gli apostoli nel loro magistero avrebbero dovuto usare insieme semplicità e prudenza:[11] la trasparenza dell'anima loro e la ponde-

---

[8] *Mt.*, XXVIII, 20.
[9] *Giov.*, XVI.
[10] *Mt.*, X, 19.
[11] *Ivi*, 16.

razione del loro giudizio erano dunque incluse nella vitalità dell'opera d'insegnamento, la loro tattica personale veniva chiamata in causa.

Si tratta dunque di un magistero vivo in quanto non esclude ma assume e assimila tutti gli elementi vitali, liberi, personali del docente. L'idea di Gesù non è però ancora completa.

Egli non ha mandato a ricantar versetti, bensì ad « insegnare », anzi, secondo l'espressione del testo greco,[12] a « *far discepoli* », cioè a compiere un'azione intellettualmente e moralmente formativa, multiforme e rispondente agli svariati bisogni ed alle disparate contingenze di un'opera pedagogica. L'idea di formazione, sommata l'altra di libera personale iniziativa, dà il concetto di un magistero assolutamente vivo.

Insomma, quanto l'uomo può donare, Gesù l'ha formalmente assunto per l'opera magisteriale.

Tutto ciò è, storicamente, nient'altro che pensiero di Gesù. Ma stupisce profondamente.

Qualunque uomo, conoscendo i suoi simili, si sarebbe affannato, nel timore di alterazioni, a far ripetere impreteribilmente delle formule, inibendo quello che non fosse pura recitazione ed anatematizzando qualsiasi libertà anche formale, nel testo. Affidare delle verità ad un « magistero vivo » (come Cristo stesso ha spiegato e come balza netto dalla formazione data agli apostoli), dovrebbe umanamente significare la deformazione di queste. Gli uomini non saprebbero mai mettere insieme un'immutabilità di insegnamento attraverso i secoli con un insegnamento « tanto vivo », tanto umano e, diciamolo pure, tanto rispettoso dell'opera e della libertà personale. Si vedrà subito come il Cristo ha sciolto un problema, che, insoluto, sarebbe per forza diventato paradosso rovinoso. Non possiamo non rilevare come il pensiero di Gesù a questo punto assume un andamento eroico, che sbigottirebbe, tanto è lontano dai canoni della prudenza umana. Questo prender di contro lo stile delle possibilità limitate, questo sorvolare da signore su di un pericolo mortale per tutte le ideologie, certamente affascina, per quanto non meravigli in colui che ha vinto la morte. E la storia di poi confermerà tutto ciò, come vedremo.

### 3. - Magistero infallibile.

Nelle conclusioni precedenti sulla natura del magistero apostolico pensato da Gesù, lo storico scettico potrebbe pensare che egli abbia

[12] « μαθετεύσατε »: *Mt.*, XVIII, 19.

scherzato col fuoco. È bene ora ricostruire storicamente come Gesù abbia affrontato la questione. Essa era (lo ripetiamo per chiarezza) come conservare immutabile, quindi efficace, un insegnamento lasciato ad una custodia umana, libera, imperfetta.

Anzitutto l'intero discorso dell'ultima cena, e non solo quello, documenta in modo inequivocabile che Gesù ha visto la questione: non ha affatto sorvolato sulla realtà, come accade ai distratti e agli illusi.

È necessario ritornare ai testi fondamentali di Matteo e di Marco,[13] già da noi commentati ed inquadrati nel completo pensiero di Cristo. Gesù pronuncia la sentenza definitiva di condanna su coloro che non crederanno all'insegnamento apostolico: « Predicate l'Evangelo ad ogni creatura. Chi crederà e verrà battezzato sarà salvo; chi non crederà sarà condannato ».[14] Là Gesù non parla solo dell'insegnamento impartito dal collegio apostolico, concepito come u f f i c i o, sino alla fine dei secoli.[15] Abbiamo già dimostrato infatti che il mandato degli apostoli era trasmissibile.

Orbene, la condanna preventivamente pronunciata suppone che *sempre* sarebbe stata *colpa* non accettare la predicazione e la verità offerta in quel magistero. Obiettivamente colpa non ci sarebbe, *né ci potrebbe essere*, se quel magistero avesse potuto qualche volta errare, infirmando così, per lo meno allora, la propria autorità obbligante. Se tuttavia Gesù parla così, *egli sa dunque con assoluta certezza che mai l'errore avrebbe deformato l'insegnamento apostolico.* Per questa chiara visione e nitida coscienza egli pronuncia già una condanna, che sarebbe moralmente perversa e giuridicamente illegittima, se non esistesse il fatto in cui, in ultima analisi, si basa.

Si tratta infatti di deduzione logica, inequivocabile. Allorché vengono in causa puri uomini non possiamo forzare tutto il contenuto dei loro enunciati, perché non li dobbiamo ritenere sempre e perfettamente logici. Non sempre gli uomini vedono il valore potenziale, ossia la capacità di svolgimento delle loro premesse e tutte le conseguenze deducibili. Se il testo riportato [16] riguardasse un altro, noi dovremmo affacciare il sospetto che quella condanna non partisse dalla chiara visione di una infallibilità del magistero, bensì piuttosto da una forza volitiva assolutista e cieca che preventivamente si gettava, non badando a ragioni, sull'eventuale contraddittore. Negli uomini spesso dobbiamo vedere, più che il logico, il passionale e forse

[13] *Mt.*, XXVIII, 18 segg.; *Mc.*, XVI, 16. Vedi capitolo precedente.
[14] *Mc.*, XVI, 15, 16.
[15] *Mt.*, XXVIII, 20. Vedi capitolo precedente.
[16] *Mc.*, XVI.

l'illuso. Dunque qui possiamo valerci di quella logica? Possiamo ritenere Gesù Cristo perfettamente logico e cosciente della forza e dell'ultima conseguenza dei suoi enunciati?

Sì: lo abbiamo dimostrato nel primo volume.

Ma andiamo oltre. Forse il Cristo pensò essere un puro caso questa mancanza d'errore nel magistero fino alla consumazione dei tempi? No, perché la causa la indica chiaramente lui stesso: *è la sua presenza costante,*[17] *è l'assistenza dello Spirito Santo.*[18]

Infatti, in una parte notevole del discorso dell'ultima cena, preoccupato di garantire gli apostoli sull'esecuzione della loro missione, Gesù indica loro come risorsa divina lo Spirito Santo.[19] Anzi, proprio per l'ufficio di assistenza nella proposizione della verità, Gesù chiama lo Spirito Santo « Spirito di verità »,[20] che « resterà con loro in eterno ».[21] A Gesù sta così a cuore che gli apostoli non dimentichino questa suprema e divina garanzia, da ricordarla loro ancora il giorno dell'Ascensione: « Ed ecco, manderò su voi ciò che è stato promesso dal Padre mio ».[22]

La tradizione della « parola », il loro ufficio di manifestarla, la loro debolezza, ritornano ancora nella preghiera sacerdotale di Gesù: « Ho comunicato ad essi la tua parola ..., santificali nella verità: la tua parola è verità. Come tu hai mandato me nel mondo, così anch'io li ho mandati nel mondo, e mi sacrifico io stesso per loro, affinché siano santificati nella verità. E prego non solamente per essi, ma anche per quelli che crederanno in me, mediante la loro parola ».[23]

Gesù qui parla al Padre: questo è un suo grido supremo. L'invocazione del figlio di Dio equivale all'affermazione di quello che invoca, poiché la sua preghiera non può restare sterile.

Concludiamo: Gesù si è impegnato ad assistere il magistero apostolico in modo che mai abbia ad errare.

Non esiste ragione per credere che Gesù abbia pensato ad una « assistenza positiva », come sarebbe un'insufflazione od ispirazione divina, un costante dettato dall'alto, un intervento prodigioso, carismatico. Anzi, questo l'ha escluso come via ordinaria. Il modo con cui parla degli apostoli, destinati a questo mistero, nel

---

[17] *Mt.*, XXVIII, 20.
[18] *Giov.*, XVI.
[19] *Giov.*, XIV, 15-25; XV, 26; XVI, 7.
[20] *Giov.*, XV, 26.
[21] *Giov.*, XIV, 16.
[22] *Lc.*, XXIV, 49.
[23] *Giov.*, XVII, 14-20.

discorso dell'ultima cena, dice chiaro che li vede nella loro umanità, libertà, esperienza psicologica; per nulla portati di peso, senza sforzo e contrasto, senza loro ricerca, da un dono prodigioso. Non resta del pensiero di Gesù altra interpretazione che quella sempre proposta dalla tradizione ecclesiastica: Gesù ha promesso, sì, una assistenza preservativa dall'errore, *ma l'ha intesa non come una* i s p i r a z i o n e, *sibbene come un'azione ordinata semplicemente ad* i m p e d i r e *l'errore.* Tant'è vero che i depositari di questo magistero (oggi, come vedremo, sono il Papa e i vescovi) hanno sempre dovuto studiare per insegnare, e non hanno potuto, salvo rare eccezioni che non costituiscono legge, pretendere di adagiarsi tranquilli in una scienza infusa dall'alto.

Tutto ciò costituisce il carisma della infallibilità, col quale Cristo ha garantito nella sua Chiesa l'esercizio del magistero apostolico.

Non c'è alcun dubbio sul pensiero di Gesù; questa garanzia ha il valore che poteva darle il fondatore della Chiesa: è certa, cioè, nella sua efficacia e nel suo valore, quanto è certa la messianicità, anzi la divinità di Gesù Cristo. Tutto si riduce alla questione posta e risolta nel primo volume.

Di questa infallibilità vorremmo fosse chiaro dai Vangeli non solo il concetto ma, soprattutto, la i n t i m a l o g i c a, nonché la u m a n i t à p r o f o n d a.

Quello che non ha bisogno di dimostrazione è che infallibilità non è impeccabilità. È solo assistenza divina impediente l'errore in una funzione intellettuale, di carattere didattico e di finalità sociale. A chi ne è investito, l'infallibilità Gesù non l'ha promessa neppure nei propri riguardi, ma solo quando si tratta di tradurre agli altri la verità. Questo carisma non è un aggeggio di carattere puramente personale, per quanto risieda, come vedremo, in persone.

Coll'infallibilità Gesù ha garantito, sì, la verità, ma ha rispettato pienamente l'iniziativa e la libertà umana. Non porta in braccio: ha solo posto una ringhiera che impedisce di precipitare. La fissità l'ha messa dalla parte della verità, non dalla parte degli uomini. Questi due estremi nessuno, tranne Dio, li può conciliare: garantire dal male l'esito, senza intralciare la facoltà e l'azione.

Per questo, se il Cristo non fosse un rivelatore divino, l'infallibilità sarebbe una chimera; ma resterebbe allora a spiegarsi come, nelle mani della Chiesa, la verità mai abbia subìto mutazione. Se ne riparlerà fino ad esaurire l'argomento. Il quale dice che quando il Cristo previde l'inerranza della Chiesa ebbe ragione, mentre un puro uomo avrebbe dovuto avere semplicemente torto.

Questa infallibilità è coerente col concetto di indefettibilità, o durata inalterabile, che Gesù affermò della Chiesa. Anzi, la prima è necessaria alla seconda. Non è infatti possibile pensare alla durata

immutabile di una istituzione basata del tutto su una idea, senza la garantita inalterabilità dell'idea stessa. Se si guarda bene tutto il complesso del pensiero del Cristo, esso appare così unitario, che, a far dei dilemmi, di logico non si potrebbe porre che questo: o Chiesa infallibile o niente. Questa è la logica interna del carisma di infallibilità. Chi se ne adonta o se ne scandalizza, si adonti e si scandalizzi del Cristo stesso, se può.

Non si può tacere di una profonda ragione umana. Tenuto conto delle verità protette dal magistero infallibile e di quelle connesse,[24] appare un appoggio sicurissimo per i più gravi problemi di ordine puramente umano. Per questo la Chiesa, certa delle sue asserzioni, ha potuto difendere sempre il patrimonio del buon senso e precorrere spesso le esperienze umane; dove il suo magistero venne accolto, ha potuto proteggere da avventure pericolose, forse fatali. Non ci si può offendere di un simile dono divino; se non lo avessimo, sarebbe logico il desiderio per il bene dell'umanità, per quanto sarebbe, forse, arduo il chiederlo o il pretenderlo.

Per dire che esso limiti il campo dell'indagine umana e ne riduca la libertà, occorrerebbe avere questa curiosa idea: che la medicina limiti la salute dell'ammalato, il sussidio il pranzo del disoccupato, il bastone lo slancio del vecchio decrepito e che, infine, la verità, cioè la realtà, fosse di libera creazione degli uomini. Ma questi non possono nulla sulla seconda, sicché non hanno mano libera sulla prima.

## 4. - Oggetto del magistero infallibile.

Ma che cosa ha dunque dato Gesù da trasmettere inalterabilmente agli uomini? Qual è, in altri termini, l'oggetto, il contenuto del magistero apostolico?

Gesù ha affidato agli apostoli tutto quello che ha detto lui. La catechesi apostolica coinciderà con l'evangelica. Egli insiste sull'identità di questo contenuto dottrinale. Lo dice al Padre nella orazione ultima: « Le parole che tu hai date a me le ho date a loro ».[25] Lo ripete agli apostoli: « Lo Spirito Santo ... vi suggerirà tutto ciò che vi ho detto ».[26] Si noti che qui Gesù parla proprio dell'ufficio magistrale. Quello che deve essere annunciato al mondo intero è l'« Evangelo », la buona novella; [27] anzi, si precisa, è l'« Evangelo

[24] Vedi paragrafo seguente.
[25] *Giov.*, XVII, 7.
[26] *Giov.*, XIV, 26.
[27] *Mt.*, XXVI, 13.

del regno »,[28] cioè tutta la dottrina del regno messianico. Del resto i guai che verranno agli apostoli saranno precisamente causati dalla predicazione dell'Evangelo.[29] Chi legge bene i discorsi di Gesù sente con una evidenza sorprendente che, per lui, quanto dice è destinato a divenire patrimonio dell'umanità. Questa identità di oggetto tra il ministero suo ed il magistero apostolico è contenuta nell'affermazione più generale per cui Gesù ha posto, come s'è visto, l'ufficio dei dodici nello stesso suo piano. Sulla montagna di Galilea ricapitolò tutta la sua volontà così: « Ammaestrate tutte le nazioni, insegnando loro a praticare tutto ciò che io vi ho comandato ».[30]

L'oggetto della predicazione è, in tal modo, determinato. Parliamo dell'*oggetto diretto*: esso è esteso quanto la predicazione di Gesù. Tenuto conto del genere di questa, si può dire che l'oggetto diretto consta di tutte le verità concernenti la fede e la morale.

Ma è necessario precisare ed estendere. Diciamo soprattutto « estendere ». Ciò, anche se consideriamo Gesù dal punto di vista prettamente umano, per un principio semplicissimo. Quando uno afferma un fatto od una proposizione, si deve ritenere che abbia avuto presenti allo spirito quegli elementi troppo ovvii o troppo affulgenti che erano con quello o con questa necessariamente connessi. Una persona intelligente, quando si tratta di idee profonde e frequentemente accarezzate, non ha mai visioni a compartimenti stagni, non si inaridisce nello scheletro, abbraccia per forza i contorni.

Ora, le verità di fede e di morale sono connesse in una forma immediata ed evidente con altre verità filosofiche e giuridiche. Per esempio, il concetto di responsabilità morale accoglie riflessi dal concetto sulla personalità, unità personale, unione dell'anima e del corpo. L'errore nelle verità non strettamente rivelate, ma connesse con esse, addurrebbe l'errore in queste ultime. E si noti che tale connessione non l'hanno solo verità di ordine filosofico e giuridico, ma anche le deduzioni fatte dalle verità rivelate, mediante l'applicazione di principî razionali (si chiamano « conclusioni teologiche »). Ammettere una possibilità di errore del magistero ecclesiastico a riguardo delle conclusioni, significherebbe ammettere la stessa possibilità quanto ai principî rivelati. Il che è falso secondo il pensiero del Cristo. La « connessione » che sta al centro di tutto questo discorso egli l'ha

---

[28] *Mt.*, XXIV, 14.
[29] *Mc.*, VIII, 35; X, 29.
[30] *Mt.*, XXVIII, 20.

vista, l'avrebbe vista chiunque avesse considerato l'argomento. Di lui non dimentichiamo quello che s'è dimostrato. Dunque, secondo il pensiero di Gesù, il *magistero infallibile si estende anche alle verità connesse.* Gesù sapeva benissimo che la lotta col mondo sarebbe avvenuta proprio intorno alle verità annunciate, che, pertanto, queste dovevano venire in contatto (misurandosi con loro o servendosene), delle affermazioni puramente umane. È la visione concreta che Gesù ebbe delle cose e dell'avvenire quella che impedisce di pensare diversamente.

Ma non basta; la stessa ragione si estende ad altro, perché ci sono f a t t i su cui possono o debbono farsi dal magistero ecclesiastico delle a f f e r m a z i o n i. Esse risolvono elementi dottrinali; per un lato costituiscono atti coi quali la Chiesa compie il suo ufficio di guidare alla vita eterna additando i mezzi, per un altro lato ancora vertono su certezze senza le quali diventerebbe inefficace la Chiesa stessa. I fatti che costituiscono oggetto di tali affermazioni sono, ad esempio, la legittimità di un determinato Papa, di un concilio ecumenico, la ortodossia o meno di un libro, la canonizzazione dei santi.

È chiaro che se, nel porre tali affermazioni, il magistero della Chiesa potesse errare, si smentirebbe proprio nella sua funzione dottrinale e verrebbe meno quella dote di infallibilità di cui si è parlato. Cioè: un errore in verità conseguenti, in verità e fatti connessi, è inconciliabile con quanto Gesù ha chiaramente pensato e stabilito. Non meno inconciliabili sarebbero errori dottrinali o morali nelle leggi con cui la Chiesa modera e conduce, nelle sue libere manifestazioni anche di vita claustrale, la grande famiglia di Cristo.

In conclusione: il magistero della Chiesa ha pure un oggetto secondario ed indiretto. C'è intorno al nucleo un alone. È la logica del nucleo che postula l'alone. Gesù, che ha visto chiaramente il nucleo, ha visto anche l'alone? Se ha dimostrato la divinità della sua rivelazione, ciò è garanzia piena e di tale compitezza che è necessario abbia egli conosciuto in modo perfetto e l'uno e l'altro. Del resto, solo un uomo ben distratto — ripetiamo — poteva non accorgersi che, per l'inquadratura concreta del nucleo in una società vivente di uomini, occorreva l'alone.

Queste considerazioni storiche danno al magistero concepito dal Cristo un carattere completo, continuo, immutabile e nello stesso tempo flessibile alle esigenze degli uomini. Questo magistero, appunto perché entra in una concezione universale ed è uno strumento della idea e della verità, studiato su un piano più vasto, permetterà di vedere Gesù Cristo di fronte al problema generale della verità. A suo tempo.

## 5. - Il soggetto depositario.

Non occorre più ricercare a chi fossero diretti tutti i discorsi di Gesù circa il magistero, le sue proprietà, le sue garanzie. Riguardavano il collegio apostolico. Questo ha un ufficio trasmissibile, ma anche il magistero ha una funzione nei secoli, quindi non è meno trasmissibile.

Per individuare in chi risieda il potere magisteriale occorre determinare in chi sia passata la successione apostolica. Vedremo essere passata nei vescovi. Una precisazione ulteriore ci permetterà di raggiungere un capo del collegio, col mandato personale dell'insegnamento, nonché di ritrovarne i successori nei romani Pontefici. Il disegno di Gesù, per quanto sia prodigioso e concreto, non è ancora completato nel nostro studio.

# VII

# IL POTERE DI COMANDO

La costruzione procede e si palesa via via più audace. Ormai il pensiero di Gesù ha messo chiaramente di fronte due cose. Da una parte i suoi credenti, quelli ai quali sarà rivolta la « parola »; dall'altra il collegio apostolico con una vera, viva ed infallibile autorità dottrinale. Ma si restringe solo a questo l'ufficio apostolico? Ha forse creduto il Cristo che l'uomo fosse un'astrazione intellettuale, cui è sufficiente l'autorevole proposizione della verità a camminare verso la vita eterna? Oppure, considerando le cose nella loro concreta realtà e necessità, non ha assegnato al collegio un'altra precisa funzione complementare?

## 1. - Il conferimento.

Effettivamente Gesù ha affidato al collegio apostolico l'ufficio di reggere e governare la sua Chiesa, conferendo pertanto un vero e proprio potere giurisdizionale, creando quindi una autorità nella sua stessa Chiesa.

Ciò non costituisce qualcosa di inaspettato nel pensiero di Gesù. Si è già visto a sufficienza [1] che egli ha pensato il suo regno in terra, la Chiesa, come unità organizzata. Tutto ciò lascia trasparire come fondamentale e costante l'idea dello stabilimento d'una autorità direttiva, senza della quale è assurdo o pazzo concepire un'unità organizzata di uomini liberi.

Quest'idea generale di una investitura di comando il collegio apostolico la capì ben presto, e non mancò di farlo intendere. Infatti si sorprendono gli apostoli impegnati in quisquilie di precedenza gerarchica per decidere, « chi di loro fosse il maggiore ».[2] Anzi, alcuni di loro, male intendendo l'idea di un regno anzitutto spirituale e religioso, abbracciando solo l'appetitosa idea di partecipazione al

[1] Vedi cap. III.
[2] *Mt.*, XVIII, 1 segg., ecc.

comando, avanzano pretese stravaganti. È il caso, ad esempio, dei figli di Zebedeo,[3] che mettono di mezzo, per intercedere, la loro madre.[4] Gesù non deve aver tardato molto a far intendere che li poneva a governare il suo regno in terra. Diversamente, tutto questo modo di procedere e la stessa evidente distinzione del collegio apostolico diventerebbero inesplicabili.

La questione non rimane però nel campo della probabilità. Gesù anche qui ha parlato chiaro. In un momento solenne egli definisce, in forma inequivocabile, la posizione di vero « governo » del collegio apostolico. Il Vangelo di Matteo [5] ci permette di ricostruire tutto il fatto ed il valore della concessione.

Gesù tratta coi futuri « pastori » del tenore da seguirsi con le pecorelle: le dovranno ricercare se smarrite,[6] e dovranno tenere, come criterio, questo: che neppure una delle più piccole abbia a perdersi. Ci saranno scandali: qualunque sacrificio dovrà farsi ed eluderne le conseguenze.[7] Non mancheranno liti e dissensi. Gesù traccia la procedura per eliminarli, cominciando dal mezzo più semplice: prima, intesa diretta ed alla buona tra le parti contendenti; poi arbitrato; finalmente, esauriti i mezzi pacifici, denuncia formale alla Chiesa. Ciò fa supporre avere la Chiesa (Gesù parla esplicitamente di « Chiesa ») il potere di entrare autorevolmente nelle controversie, tanto più che il « non ascoltarla » equivale ad essere « etnico », cioè equivale ad esserne messo fuori.

A questo punto Gesù sa di non avere ancora dato all'intero collegio (per Pietro si vedrà appresso) il potere di giudicare. Passa dunque senz'altro a darlo, ma non solo questo; dà in tale occasione propizia ogni potere di governo. Conclude infatti così la sua trattazione cogli apostoli su questo argomento: « In verità vi dico, qualunque cosa avrete legata sulla terra sarà legata in cielo, e qualunque cosa avrete sciolta sulla terra sarà sciolta anche in cielo ».[8]

Le sue parole « legare e sciogliere » (si pensi che Matteo scrive in aramaico) hanno nella lingua usata da Gesù un preciso significato giuridico: « porre obbligazioni morali e toglierne i vincoli », oppure: « dichiarare autorevolmente l'una e l'altra cosa ». I due significati non mutano la sostanza, perché dire: « si pongono delle obbligazioni di legge », o dire: « secondo quello che si è dichiarato obbligazione

---

[3] *Mc.*, X.
[4] *Mt.*, XX, 20.
[5] *Mt.*, XVIII, 12 segg.
[6] *Ivi*, 11-14.
[7] *Mt.*, XVIII, 5-9; *Mc.*, IX, 43, 49.
[8] *Mt.*, XVIII, 18.

di legge così è sancito da Dio (in cielo), fonte suprema del dovere, del diritto e della obbligazione », è perfettamente la stessa cosa.

Il significato è dunque chiaro. Si confrontino queste parole di Gesù con quest'altre degli apostoli, dette vari anni più tardi, a chiusura del concilio gerosolimitano: « È parso infatti allo Spirito Santo e a noi di non imporvi alcun altro onere all'infuori di questi necessari: che vi asteniate dalle cose immolate ai simulacri, dal sangue... ».[9] Questo passo fa parte di un vero e proprio decreto, anzi di una legge. Gli apostoli avevano coscienza di goderne il potere.

È dunque conferita agli apostoli la capacità di porre autorevolmente obbligazioni di qualunque genere (il testo di Matteo dice: *quaecumque*), cioè leggi, precetti, sentenze giudiziarie, premi e pene. Non solo: è conferito il potere di prosciogliere da ogni vincolo ostacolante lo scopo ultimo per cui sono mandati, cioè l'ingresso nel regno dei cieli. Difatti potranno rimettere, come vedremo, anche i peccati.

## 2. - Natura e limiti del comando.

Il conferimento di potere fatto da Gesù ha un tono grandioso, non solo per l'oggetto e per l'accento universalistico, ma anche per la formula sacramentale con cui si inizia, *Amen*,[10] propria delle circostanze più solenni. Tutte le istruzioni che il Cristo fece ai suoi apostoli, specialmente nel felice periodo galilaico tra la Risurrezione e l'Ascensione,[11] hanno questo significato; metterli a parte di tutti i necessari segreti, cioè mettere nelle loro mani tutte le leve del comando. Quell'opera educativa, che andava ben oltre la semplice tradizione di idee, ma si teneva anche su un terreno pratico, mirava a procurare degli eredi che raccogliessero la sua stessa dignità e la sua azione. *L'idea di quel conferimento è sempre presente ed operante nel racconto evangelico.* C'è tutta una serie di discorsi o di avvertimenti che si danno solo a coloro che porteranno responsabilità, comanderanno, segneranno ad altri direttive;[12] questo comando Gesù lo vede in funzione pastorale e paterna, con questo scopo: « Ho altre pecorelle che non sono di quest'ovile: è necessario che anche quelle

---

[9] *Atti*, XV, 28-29.
[10] *Mt.*, XVIII, 18.
[11] *Atti*, I, 3.
[12] *Giov.*, IV, 31 segg.; *Mt.*, IV, 10; V, 1 segg.; questo discorso è rivolto ai discepoli; X, 5 segg.

vi siano condotte ».[13] Così i vari aspetti dell'Evangelo si intrecciano intorno a questo potere di comando. Seguiamo bene lo spirito che Cristo fissa, per esercitarlo secondo il suo vero beneplacito.

La sera dell'ultima cena, pieni ormai, ma a modo loro, del concetto gerarchico, gli apostoli si erano litigati sulla precedenza. Gesù toglie le loro velleità ambiziose, mostrandosi in atto di lavare i piedi agli stessi suoi dipendenti[14] e prende l'occasione per segnare il vero concetto del comando, di cui quelli vedevano solo il lato personalistico ed utilitario. Istituisce anzi un confronto che, mentre precisa trattarsi proprio di comando, contiene una pacata ironia all'uso di adulare persino i tiranni. « I re delle nazioni le signoreggiano ed i loro principi ricevono il nome di benefattori ».[15] C'è qui tutto uno stile; ecco ora lo stile che Gesù oppone:[16] « Voi invece non agite così. Ma il maggiore tra voi sia come il più piccolo, ed il capo come colui che serve ». È così ben chiaro: la loro autorità deve essere, come qualunque autorità terrena, essenzialmente un « *servizio degli altri* », non un reddito proprio. Gesù continua portando il suo stesso esempio, e non omettendo di confermare che li aveva costituiti capi: « Chi è infatti più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse chi sta a tavola? Ora in mezzo a voi io sono come colui che *serve*.[17] In quanto a voi, che nelle mie prove siete rimasti costantemente con me, io in vostro favore dispongo del regno, come il Padre ha disposto in favore mio ».

Ma per l'idea dell'autorità nella sua Chiesa, il Cristo ha riservato alcuni dei tratti più teneri e toccanti. L'ha delineata nell'immagine del pastore buono, familiare e vicino, anzi intimo, alle sue pecorelle. Ciò intenzionalmente, poiché volle, allorché ne parlò, proporre quel tono d'autorità in antagonismo al tono vigente nella sinagoga, che aveva scacciato l'ex cieco nato, unicamente perché guarito dal Cristo.[18]

Gesù volle un'autorità umile, disinteressata, paterna, accostevole, forte, nell'esercizio del suo potere, della sua stessa umiltà, del distacco della dedizione. Si può dire che nessuno ebbe dell'autorità un concetto così pieno come Gesù, poiché nessuno come lui la difese dai

---

[13] *Giov.*, X, 16.
[14] *Giov.*, XIII, 1 segg.
[15] *Lc.*, XXII, 26.
[16] *L. c.*
[17] Poteva ben dirlo, perché in realtà non era quella né la prima né l'ultima volta in cui dava tale esempio di umiltà semplice e buona. Si confronti ad esempio: *Mt.*, VIII, 15; *Mc.*, I, 31; *Lc.*, IV, 39; *Giov.*, XXI, 13.
[18] *Giov.*, X, 1 segg.

vari elementi che ne riducono ed annullano la funzione sociale: egoismo, orgoglio, personalismo, vendetta.

Insomma, e qui sta l'importante, Gesù non solo trasmise un potere: egli ne definì interiormente la natura, plasmandolo sul puro, forte e dignitoso concetto di tutto l'Evangelo.

*Il potere di comando dovrà essere esercitato nella Chiesa.* Il contesto dei passi esaminati mostra assai bene quale ne sia il soggetto. È nei riguardi della Chiesa che gli apostoli hanno, oltreché una funzione magistrale, una funzione di vero governo. Nulla c'è nel Vangelo che faccia sospettare avere il Cristo pensato al conferimento di un comando diretto sulle cose terrene. Il campo, di natura sua riservato ai poteri civili, non ha inteso per nulla restringerlo, anzi l'ha chiaramente confermato.[19] E quelli che dopo hanno scritto nel suo nome, interpreti diretti del suo pensiero, non hanno mancato di definirlo esplicitamente.[20] A suo tempo definiremo meglio questo punto dei rapporti con le autorità del mondo.

Esiste dunque un limite: è il limite stesso della Chiesa: del suo scopo eterno. Sarà possibile tutto quello che vi è contenuto o in qualunque modo vi si ricollega. Essere oggetto di tale comando una società (ché, come vedremo, tale è la Chiesa) permette di definire ulteriormente la natura del comando stesso. Infatti il potere di porre tutti gli atti necessari al « regime » di una società si chiama « *giurisdizione* ». La giurisdizione comprende la capacità di dar norme, leggi, precetti (potere legislativo); quello di giudicare della loro osservanza (potere giudiziario); finalmente quello di attribuire pene (potere coattivo). Le tre capacità si integrano a vicenda, tanto che l'assenza di una rende assolutamente inefficaci le altre; posta la prima, necessitano la seconda e la terza. Al potere giudiziario e coattivo, oltreché a quello legislativo, Gesù ha positivamente accennato nel testo di Matteo riferito sopra.

Occorre interpretare il pensiero di Gesù in modo da precisare meglio fin dove si estenda e dove non si estenda il potere di giurisdizione del collegio apostolico. Certo l'enunciato di Gesù[21] è universale. Non ha quindi limiti che non siano positivamente provati. Con tale criterio resta delimitato dai seguenti elementi:

— *diritto naturale*, che sorge dalla natura, resta intangibile come quella e come quella viene da Dio. Non sarebbe ammissibile che in una rivelazione divina venisse annullato quello che Dio ha fatto e

---

[19] *Mt.*, XXII, 21.
[20] *I Tim.*, II, 2; *Tito*, III, 1; *I Pietro*, II, 13-17, ecc.
[21] *Mt.*, XVIII, 18.

conserva con tutti gli effetti. Del resto Gesù stesso, affermando chiaramente di non toccare, anzi di sancire la legge morale antica,[22] prese posizione in favore del rispetto del diritto di natura, in quanto quella legge, salve poche precisazioni ulteriori, combaciava esattamente col diritto naturale. L'atteggiamento generale di Gesù è quello di elevare tutto, schiacciare nulla. Occorrerebbe attribuirgli una immoralità, per pensare diverso. Ne viene che la Chiesa non potrà far nulla che venga inibito perentoriamente dal diritto di natura;

— *diritto positivo divino*, cioè la legge data da Dio con un suo diretto intervento. È chiaro che Dio non dà ad uomini potere su cose da sé già definitivamente segnate, né si priva del potere di intervenire. Diversamente si avrebbe o una contraddizione o un diffalco alla dignità divina; l'una e l'altro sono inammissibili. Esempio di legge positiva divina è la costituzione stessa della Chiesa. Il collegio apostolico non può mutarla, né può variare la fisionomia sostanziale delle sue istituzioni;

— *fine della Chiesa*. Infatti, come si vedrà meglio in seguito, i poteri di una società vanno sempre, per sé, contenuti, almeno nelle forme dirette, entro la loro finalità. È questa che dà il tono specifico, esige e determina tutto. In concreto: la Chiesa può comandare direttamente in quel che riguarda in ogni modo il raggiungimento del suo fine eterno. Con ciò è completa la delimitazione della giurisdizione della Chiesa rispetto alle cose ad essa estranee: non è ancora definito come sia delimitato il potere nella sua interna costituzione. Per discorrerne è necessario prima conoscere il primato di Pietro.

Queste delimitazioni hanno importanza anche perché ci permettono di cominciare ad osservare come l'istituzione del Cristo si insinui nel diritto umano senza porre nessun fondamentale contrasto con esso. Si tratta in realtà di due piani che non interferiscono sostanzialmente: non si tratta di due concorrenti implacabili. Il diritto umano sorge da quello di natura: esso, non meno della sua sorgente, è rispettato dal diritto giurisdizionale conferito alla Chiesa.

### 3. - Titolo di autorità.

Gesù pone nel mondo un nuovo potere, che sorge accanto ad un altro potere di cui gli uomini si sono sempre mostrati gelosi. Si misu-

[22] *Mt.*, V, 17.

reranno. Occorre vederli nel loro rispettivo fondamento per non essere ingiusti.

Ora, l'autorità giurisdizionale della Chiesa, così come l'ha pensata Gesù, è evidentemente *di diritto divino*, sorge cioè da un positivo e diretto intervento della divinità nella storia umana. La sorgente è, infatti, Cristo, Dio. Egli si è mostrato così. Ciò è fondamentale per le sue conseguenze.

È anzitutto lo stesso diritto naturale che, posto il fatto della rivelazione divina, afferma doversi accettare qualunque nuova situazione giuridica indotta da un atto libero e positivo della volontà di Dio. Quindi tutto l'ordine umano, che *onestamente* si regge solo sul diritto di natura, non solo non viene a trovarsi in contrasto col cristianesimo, ma, una volta certa la rivelazione, viene orientato decisamente ad esso dalle sue stesse norme basilari. Ossia trova in sé la ragione e la testimonianza per portare ossequio a tutto quello che il Cristo ha costituito.

In secondo luogo, la sorgente divina di questa autorità, anche prescindendo da altre considerazioni, dimostra l'assoluta indipendenza dell'autorità della Chiesa rispetto a qualsiasi potere umano, allorché si tratta delle mansioni a lei proprie ed esclusive.

# VIII

# IL POTERE DI SANTIFICARE

Se si dovesse fare la storia di qualsiasi altra istituzione questo discorso sul potere di santificare non verrebbe mai in campo. Probabilmente non si penserebbe neppure. Occorre dunque anzitutto giustificare non solo perché se ne parli, ma anche perché venga voglia di parlarne. Occorre si veda che la ragione è storica. Per questo dobbiamo trattenerci su di una premessa.

Gesù ha avuto innanzi tutto come finalità piena, sebbene immediata, del suo regno in terra, il raggiungimento della santità.

Tutta la sua predicazione parenetica lo dice. Osserviamone lo schema. Pone a fondamento il distacco del cuore dai beni puramente terreni, senza affatto inibirne l'uso;[1] di questi si impone tutto il sacrificio, qualora pregiudichino i beni terreni;[2] tutto, all'interno ed all'esterno dell'uomo, deve essere armonizzato in ordine al beneplacito divino;[3] il contegno deve essere da figli di Dio;[4] tutto si riassomma nell'amore o carità, di cui dà un'idea sublime,[5] che si feconda col sacrificio e che giunge ad unire gli uomini tra loro e con Dio,[6] perché in questo, come in tutto il resto, siano perfetti come è perfetto il Padre loro nei cieli.

L'ideale dal quale devono essere stimolati qualsiasi moto, costanza, cimento, aspirazione è proprio quella sovrana perfezione. Questa mira altissima del Cristo gli pone sulle labbra la più ardente

---

[1] *Mt.*, V, 2.
[2] *Mc.*, IX, 42 segg.
[3] *Mt.*, V, 7.
[4] *Ivi*, 48, ecc.
[5] *Mt.*, V, 43-46; XXII, 37-39, ecc.
[6] *Giov.*, XVII, 11-25, ecc.

delle invocazioni, proprio al momento supremo, dopo l'ultima cena, mentre si dispone [7] ad andare alla morte.

Ciò fa senz'altro pensare alla possibilità che Gesù abbia assegnato alla gerarchia della sua Chiesa, ormai abbozzata, uffici e capacità relative al raggiungimento della santità fra gli uomini. In altri termini, tutto lo sfondo del Vangelo e le sue stesse finalità richiedono in proposito qualcosa. Se dunque qualcosa troveremo, non potremo non rilevare che ciò corrisponde all'architettura generale del pensiero di Gesù Cristo, fluendone con naturalezza e fondandovisi armonicamente.

## 1. - La santità.

È necessario discorrerne per intendere bene le istituzioni di Gesù in ordine alla santificazione degli uomini.

Per Cristo l'elemento primo che fa il santo è un dono divino soprannaturale infuso nell'anima. Per coloro che sono avvezzi a considerare nella santità anzitutto la perfezione del contegno in armonia con una norma, ciò può meravigliare. A suo tempo sparirà la meraviglia: per ora facciamo la storia di un pensiero.

Ecco l'idea di Gesù. L'elemento per cui gli uomini sono « rigenerati » a Dio,[8] valgono e partecipano agli splendori divini,[9] possono raggiungere la vita eterna,[10] l'elemento di cui non solo si richiede la presenza, ma l'abbondanza,[11] per dare il quale il Cristo è morto,[12] è la « vita ».

Mettendo insieme tutto quello che Gesù ed i suoi sicuri interpreti hanno detto di questa « vita divina comunicata agli uomini », non ci vuol molto a riconoscere che proprio questa vita è la « grazia santificante ». Sarà oggetto di studio nel quinto volume. Ancor meno occorre per capire che l'elemento *essenziale* per essere cari a Dio, uniti a Dio, è questa santificazione, in cui dovremo pur ravvisare la sostanza del cristianesimo ed il suo principio chiarificatore.

Essa di fatto rappresenta quaggiù, secondo il Cristo, l'elemento dell'unione soprannaturale e massima con Dio. Il come si vedrà a suo tempo.

---

[7] *Giov.*, XVII.
[8] *Giov.*, III, 3 segg.
[9] *Giov.*, I, 4 segg.
[10] *Giov.*, IV, 14.
[11] *Giov.*, X, 10.
[12] *Giov.*, VI, 35, ecc.

Se si tiene presente che la santità, nello stesso concetto umano, mira a realizzare proprio l'unione più perfetta con Dio, la conclusione è evidente: *la santità è essenzialmente costituita dalla grazia santificante*. Per questo motivo nella prima età i cristiani, appunto perché dotati di essa nel Battesimo, vengono spesso chiamati semplicemente « i santi ».[13]

D'altra parte, il Cristo ha stimolato e richiesto tutto quanto l'uomo può dare nell'uso della sua libertà: ha chiesto, come si è detto a principio di questo capitolo, l'amore, l'adesione alla legge, la rinuncia. Chi non darà questo, almeno in forma sufficiente, « non entrerà nel regno dei cieli ».[14]

Dunque anche l'elemento « azione libera buona, virtù, adesione della volontà alla legge, abbondanza di frutti morali » entra nella santità. E vi entra così. Perché l'azione morale abbia valore meritorio pieno, secondo il pensiero di Gesù, è necessaria la presenza della grazia santificante;[15] infatti, solo chi « vive » soprannaturalmente, chi ha realizzato nella propria anima quella « *dignità divina* » misteriosa e mirabile, può soprannaturalmente operare e produrre. Si tratta di un evidente nesso logico tra l'essere e l'agire.

Non solo: l'azione veramente meritoria, perché buona e fatta in stato di grazia, a sua volta aumenta la grazia stessa.

Non basta ancora. La stessa operazione libera umana deve essere accompagnata da un altro dono divino, del quale Gesù ha parlato con chiarezza.[16] Quest'altro dono non è più una « vita » od una « dignità », bensì una « *erogazione di forza divina* » a stimolare, illuminare e sorreggere intimamente le potenze operanti: per apportare soprannaturalmente un nuovo decoro e per supplire alla deficienza della natura umana. Si tratta di cosa gratuita, e quindi anche essa « grazia ». La chiamiamo la grazia attuale. Sarebbe ben difficile pensare ad una attuazione del programma morale di Gesù Cristo, senza questa superba erogazione di forza.

È evidente che il secondo elemento della santità (cooperazione libera dell'uomo) si appoggia sul primo, che è il dono di Dio (grazia santificante e grazia attuale).

Riassumendo: la concezione adeguata della santità, secondo il Cristo, esige due sorgenti, non disparate, ma connesse fra di loro. Di

---

[13] *Atti*, IX, 13-32; XXVI, 10-28; *Rom.*, I, 7; *I Pietro*, I, 12-15, ecc.

[14] *Mt.*, VII, 21.

[15] Qui, data la corrispondenza tra le varie parti del pensiero del Cristo, per cui si illuminano a vicenda, siamo obbligati ad anticipare quello di cui dovrà trattarsi ampiamente al vol. V.

[16] Anche per questo si rimanda alla ampia trattazione del vol. V.

esse, la prima (grazia) basta ove non c'è uso di libertà (bambini ed assimilati ai bambini), la seconda (virtù) rappresenta l'apporto umano, necessario, valorizzato soprannaturalmente in forma piena col dono santificante di Dio.

Le due sorgenti per chi ha l'uso della libertà sono ugualmente necessarie, sebbene in forma ed in gerarchia diverse.

Ora occorre aver presente il doppio binario sul quale porre la santità, secondo Cristo, per capire quello che egli ha disposto in ordine a ciò nella sua Chiesa.

### 2. - Per gli uomini che cooperano.

Se si tien conto della seconda sorgente della santità — quella della libera cooperazione umana aiutata dalla grazia attuale — si avverte che ha bisogno di idee giuste e adeguate all'ideale cui tende, di sprone, di aiuto, di limiti, di direzione e sanzioni da parte dell'autorità e della legge. Questo non era necessario lo dicesse Cristo: lo avremmo veduto benissimo anche noi.

In breve, si può dire che occorre un'azione illuminativa, magisteriale e un'azione autoritaria. Per il primo bisogno Gesù ha già provvisto, conferendo al collegio apostolico la potestà di magistero vivo ed infallibile.[17]

Per l'altro bisogno ha sistemato tutto, dando allo stesso collegio il potere giurisdizionale, di cui si è parlato al capitolo precedente.

La Chiesa, infatti, coopera alla santificazione dei fedeli con tutte le varie espressioni del suo insegnamento e con la direzione attuata mediante leggi, precetti, istruzioni, decreti, consigli. Per questo non si sentirebbe con Cristo, qualora si credesse che tutta questa attività dovesse rispondere solo ad una esigenza organizzativa. Essa mira ben più lontano. Accompagna l'uomo intellettualmente e praticamente. Nulla lascia fuori della propria influenza.

### 3. - La cooperazione di Dio.

Teniamo conto ora della prima e suprema sorgente della santità, cioè della grazia santificante, preceduta e accompagnata dalla grazia attuale.

È opportuno qui ricostruire una nuova potestà singolarissima,

---

[17] *Mt.*, XXVIII, 20

pensata e conferita dal Cristo alla sua Chiesa. Anche a questo riguardo ha provvisto. Gesù ha istituito un lavacro d'acqua « nel nome del Padre, del Figliuolo, dello Spirito Santo »,[18] intendendo applicare ad esso il potere di rigenerare soprannaturalmente l'uomo,[19] conferendogli la « vita », cioè la grazia e quanto essa porta con sé. Con questo rito — il Battesimo — egli ne istituiva altri, allo scopo di conferire un'altra volta od aumentare la grazia santificante, dando insieme l'aiuto attuale a ben vivere nelle diverse circostanze della vita. Sono sorti così i sacramenti.

Di questi sacramenti uno soprattutto ha una efficacia altissima, nel conferimento della « grazia »; Gesù ne ha ampiamente parlato in un suo celebre discorso.[20] Questi sacramenti sono i mezzi coi quali Dio fa arrivare agli uomini l'elemento primo e fondamentale della santità, cioè la grazia.

Coi sacramenti pertanto si santificano gli uomini e si danno loro aiuti soprannaturali perché possano liberamente cooperare, superare, meritare e crescere per la vita eterna. Il meraviglioso sta in questo, che, per una proporzione con la natura umana, Dio ha voluto che l'elemento soprannaturale della grazia arrivasse all'anima degli uomini per la stessa via sensibile e sociale, attraverso la quale arrivano all'anima gli elementi spirituali e naturali: idee ed amore.[21]

Questi mezzi positivi diretti di santificazione il Cristo li ha affidati al collegio apostolico, cioè alla Chiesa. A questa è conferito il mandato di battezzare,[22] di consacrare,[23] di rimettere i peccati con sentenza valevole in cielo,[24] nonché di trasmettere ad altri il complesso di tali poteri, indubbiamente insoliti per gli uomini. Del resto il collegio apostolico ha un potere totale su quanto riguarda il regno di Dio in terra.[25]

Gesù nulla ha eccettuato. Noi vedremo in seguito che Pietro « ha le chiavi », cioè dispone di ogni cosa pertinente al regno. Un'altra volta si confronti quello che ci vien detto nel Vangelo con quello che nella immediata esecuzione fece in realtà il collegio apostolico. I primi dieci capitoli degli *Atti degli apostoli* mostrano il lavoro dei dodici consistere essenzialmente nel magistero e nella amministrazione dei sacramenti.

---

[18] *Mt.*, XXVIII, 16 segg.
[19] *Giov.*, III, 3 segg.
[20] *Giov.*, VI.
[21] La trattazione completa sui sacramenti è oggetto dell'intero vol. VI.
[22] *Mt.*, XXVIII, 18.
[23] *I Cor.*, XI, 2 segg.,
[24] *Giov.*, XX, 21-22.
[25] *Mt.*, XVIII, 18.

Tanto basta per fissare che questo potere di santificazione nella Chiesa è affidato alla gerarchia della Chiesa stessa. Con questo non si esclude che certi sacramenti possano essere amministrati da chi non fa parte della gerarchia di giurisdizione. Anzi, i « presbiteri », che in questa non entrano, partecipano subordinatamente ai vescovi (apostoli) il potere di santificare attraverso i vari sacramenti, e per questo entrano nella « gerarchia di ordine », come, in modo più limitato, v'entrano i diaconi. Queste figure le ritroveremo con più agio in seguito.

È bene notare come il potere di santificare è stato chiamato nella tradizione ecclesiastica « potere di ordine ».

Il potere di santificare mette una seconda volta — la prima fu allorché si trattò del regno eterno — la Chiesa in presenza di realtà trascendenti, anzi in funzione di quelle. Il che incide sempre più come la mira del Cristo, anche solo storicamente parlando, sorpassi ogni ideale terreno.

Soprattutto si sente come la realtà sotterranea, rappresentata da elementi soprannaturali quali la grazia, sia infinitamente superiore a quella superficiale ed esterna. Il che rende naturale una storia al di fuori delle ordinarie leggi dei soliti fatti umani. E forse già si raggiunge un importante dato: molte cose sono « rivestimento » di una sostanza interiore e simbolo rivelatore di quella. Certo il potere di santificare afferma che il regno di Dio possiede anche l'intimo degli uomini e, con l'intimo, il loro destino.

# IX

# IL CAPO

Gesù ci è apparso costituire un corpo di « autorità », le cui funzioni si esercitano per tutti i suoi fedeli. Badando a questo aspetto relativo — appunto — ai fedeli, si viene a determinare una correlazione superiori-sudditi, che concreta l'idea di « *gerarchia* ». Siamo dunque dinanzi ad una « gerarchia ».

Da essa risulta una « unità » perché è polarizzatrice della sudditanza dottrinale e disciplinare dei molti. È senz'altro un centro.

Ciò rappresenta qualcosa di più giuridicamente concreto dell'idea generale di « unità », affermata ripetutamente da Gesù nella orazione sacerdotale.[1]

Tuttavia Gesù non è contento neppure di questa unificazione dell'opera sua. Egli intende spingere l'unità al più alto grado: vuole un solo ovile sotto un solo pastore.[2] Assistiamo così alla costituzione di un primate su tutta la Chiesa e su tutto il collegio apostolico, nella persona di Pietro. Tutto ciò non è affatto improvviso. C'è, nitida, una preparazione, che mostra fin dall'inizio il pensiero di Gesù.

## 1. - Pietro.

Il senso di quest'uomo è larghissimo negli Evangeli. Pietro è fratello di Andrea, figlio di Iona. Veramente il suo nome originale è Simone. Anch'egli si trova al Giordano per la predicazione di Giovanni il Battista. È là che il fratello lo conduce da Gesù, dicendogli: « Abbiamo trovato il Messia ».[3] Quando lo ha dinanzi, Gesù lo fissa profondamente — il particolare è dell'Evangelo — e così gli parla: « Tu sei Simone, figliuolo di Iona; ti chiamerai Pietro ».[4] Questo cambiamento di nome è di per sé sintomatico, e dovette riuscire tale a quanti erano presenti. Forse venne loro in mente che un'altra volta

[1] *Giov.*, XVII.
[2] *Giov.*, XI, 16.
[3] *Giov.*, I, 41.
[4] *Ivi*, 42.

si era dato il caso, proprio alle sorgenti della storia di Israele, quando Dio aveva cambiato il nome di Abram in Abraham, « poiché lo costituiva padre di molte genti ».[5] Se mai gli spettatori stessi, più tardi, furono in grado di constatare che i due fatti si accostavano attraverso il mistero della storia, riaccendendosi nel secondo, con diversa luce, la fiamma che aveva cominciato ad ardere nel primo. Era il primo bagliore di una paternità nuova su molta gente. Se si confronta questo particolare, intenzionalmente riportato da Giovanni, con il celebre testo di Matteo (cap. XVI), si comprende come il pensiero di Gesù sul suo novello seguace si affermi definitivo fin dall'inizio. Un simile cambiamento di nome è di tale importanza che, quando Gesù costituisce il collegio apostolico e gli affida la prima missione temporanea, lo conferma esplicitamente. Ce lo riferisce Marco,[6] facendo così anche meglio intendere che, sia pure connumerando Pietro fra i dodici, egli è qualcosa di diverso dagli altri undici. Pietro è il « primo »; anche ciò è detto esplicitamente nel catalogo degli apostoli riferito da Matteo.[7] Marco e Luca, senza dirlo il « primo », gli assegnano però il primo posto nel catalogo da loro redatto. È bene qui ricordare che i Vangeli hanno un doppio valore storico: riferire sui fatti e detti di Gesù, e testimoniare su quello che si pensava, insegnava e credeva nella Chiesa dell'età apostolica.

Si può notare che Pietro non solo fa sempre parte del gruppo, ristretto a tre, che accompagna Gesù nei momenti più solenni,[8] ma è continuamente oggetto di attenzioni particolarissime. Gesù sceglie per sé la barca di Pietro: là opera il prodigio della pesca miracolosa e quando l'apostolo, fortemente impressionato dal fatto, lo prega di scostarsi perché si sente peccatore, a lui solo, mentre altri sono presenti, Gesù dice: « Non temere, tu sarai pescatore di uomini ».[9]

Gesù istruisce la folla proprio da quella barca;[10] va alla casa di Pietro per guarirgli la suocera;[11] entrando in Cafarnao fa pagare, operando un miracolo, la tassa di pedaggio solo per sé e per Pietro.[12] Questi, dal canto suo, non ha tardato a capire di avere una preminenza. È lui che parla in nome degli altri, persino con una certa pretenziosità: « Abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito. Che

---

[5] *Gen.*, XVII, 5.
[6] *Mc.*, III, 16.
[7] *Mt.*, X, 2. Vedi *Mc.*, III, 16; *Lc.*, VI, 13.
[8] *Mt.*, XVII, 1; *Mc.*, V, 37; *Mt.*, XXVI, 37.
[9] *Lc.*, V, 3 segg.
[10] *L. c.*
[11] *Mt.*, VIII, 14.
[12] *Mt.*, XVII, 24.

avremo dunque? ».[13] Dobbiamo però riconoscere che in genere le sue parole al Maestro sono vigorose, toccanti. A Cesarea di Filippo, rispondendo all'interpellanza di Gesù, di lui afferma: « Tu sei il Cristo, figlio del Dio vivente ».[14] Per quanto tale risposta non gli sia stata rivelata « dalla carne e dal sangue » — è Gesù che lo afferma — ma da Dio, non manca di manifestare in Pietro una forza di intuizione. A conclusione della incresciosa disputa avvenuta a Cafarnao per il discorso eucaristico, dopo l'abbandono di una parte dei discepoli, il solo Pietro riafferma la fede dei rimasti: « Signore, a chi andremo mai? Tu hai parole di vita eterna. E noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Cristo, figlio di Dio ».[15] Questo è il finale di un episodio nel quale molti, anzi i più, non avevano afferrato il vero filo logico e l'intima ragione di credibilità alle inaudite cose dette da Gesù; Pietro solo rivela un intelletto che semplifica, arriva al nucleo e concisamente riassume. C'era l'esuberanza propria dei grandi emotivi, e la rivela nel modo con cui si oppone all'idea della passione di Gesù. « Non sarà mai così ».[16] La veemenza di questa opposizione, in lui sincera, fu tale che Gesù dovette rispondergli: « Va' via da me, Satana! Tu mi sei di scandalo, poiché i tuoi sentimenti sono quelli degli uomini, non quelli di Dio ».[17] E tuttavia Pietro ha talmente coscienza di essere un sostituto di Cristo, da dover pigliare in vari casi, secondo lui compromettenti, una specie di direzione, tanto che proprio in quella circostanza, prima di ricevere lo scorno della risposta ora riferita, aveva addirittura tratto in disparte Gesù e si era messo a rimproverarlo.[18] È cosciente di dover rendere al Cristo più degli altri. Quando Gesù annuncia l'abbandono per parte dei discepoli, Pietro protesta: « Ancorché tutti si scandalizzassero, io non lo sarò giammai ».[19] Anzi, soggiunge: « Signore, perché non posso seguirti ora? Io darò la mia vita per te ».[20] Ed anche dopo che Gesù, proprio in quella sera, gli ha profetizzato il rinnegamento, egli si rivolta e continua a riaffermare: « Ancorché dovessi morire con te, io non ti rinnegherò ».[21] Quello che seguì nella notte dice che il suo temperamento ardente non era ancora eguale e costante, c'era però un'anima che vibrava potentemente, forse più di tutte le altre.

---

[13] *Mt.*, XIX, 27.
[14] *Mt.*, XVI, 16.
[15] *Giov.*, VI, 69-70.
[16] *Mt.*, XVI, 22.
[17] *Ivi*, 23.
[18] *Mc.*, VIII, 32.
[19] *Mc.*, XIV, 32.
[20] *Giov.*, III, 37.
[21] *Mt.*, XXVI, 35.

## 2. - Il conferimento del primato.

Tutto l'atteggiamento di indubbia preferenza per Pietro ha la sua spiegazione nel medesimo testo riportato da Matteo (cap. XVI). Questo, a sua volta, non costituisce più né una sorpresa, né una manifestazione assolutamente isolata, ma piuttosto una logica conseguenza.

Gesù era in cammino verso Cesarea di Filippo;[22] era anzi già nei dintorni, forse sulle mura di quella città romana,[23] e dopo essersi tratto con i discepoli in disparte a pregare,[24] quasi a prevenire santamente un'azione grande, interrogò solennemente i suoi seguaci: prima su quello che di lui pensava la gente, poi della stessa loro opinione. Uno solo rispose per tutti, e fu Pietro. Disse: « Tu sei il Cristo, figlio del Dio vivente ».[25] Il tono di questa risposta, e soprattutto il tono della ripresa di Gesù, dovettero dare a quel momento un'impressionante bellezza ed una solennità incomparabile: « Beato te, Simone, figlio di Iona, perché non la carne ed il sangue ti hanno rivelato questo, bensì il Padre mio che è nei cieli ».[26] Or ecco: Gesù ha ricevuto l'omaggio del primo apostolo; si direbbe esserci in quel che segue il tono di una restituzione, fatta con munificenza divina: « Ed io dico a te che tu sei Pietro, e sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno non prevarranno mai contro di essa. E darò a te le chiavi del regno dei cieli. E qualunque cosa avrai legata sulla terra sarà legata anche in cielo, e qualunque cosa avrai sciolta sulla terra sarà sciolta pure nei cieli ».

Il solo pensiero che su questo testo storicamente si basa, di fatto, una delle più singolari, potenti e feconde istituzioni della umanità, il pontificato romano, qualunque sia il punto di vista da cui si guardi, rende particolarmente e gravemente attenti. E nulla è più naturale di questo; che si sia cercato di negare l'esistenza del testo da parte di coloro i quali avevano un interesse a liberarsi dal potere del vescovo di Roma.

Il tentativo si è concretato affermando che il testo di Matteo è una interpolazione tardiva al testo primigenio.[27] Vediamo dunque come stanno le cose. Il testo in parola si legge in tutti i manoscritti sia greci che latini, ed appare in tutte le versioni anche del secolo secondo. Queste versioni, indipendenti tra di loro e geograficamente

---

[22] *Mc.*, VIII, 27.
[23] *Mt.*, XVI, 13.
[24] *Lc.*, IX, 18.
[25] *Mt.*, XVI, 16.
[26] *L. c.*
[27] Vedi A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 86.

distanti, con la loro sostanziale concordia indicano un testo comune ben anteriore, e cioè del primo secolo. S'arriva così alle origini dei testi evangelici, e non c'è tempo per l'interpolazione. Se si dovesse dubitare della genuità di questo passo, si dovrebbe dubitare di qualsiasi altro passo del Vangelo. Qui non parlano solo i codici e le versioni, ma gli scrittori. Allusioni al passo di Matteo si trovano già al principio del secolo secondo nelle *Odi di Salomone*, per quanto siano di provenienza eretica.[28] Qualche tempo dopo si riscontrano nel *Pastore* di Erma.[29] Il testo è integralmente nel *Diatessaron* di Taziano, come lo possiamo vedere nella versione arabica edita dal Ciasca. Al secolo terzo lo cita Origene,[30] e parecchie volte Tertulliano.[31]

Contro la forza di questa testimonianza non ci si può applicare a cavilli come questo: « Tale testo suppone già la Chiesa costituita e distinta dalla sinagoga, perciò deve ritenersi interpolato dopo il momento in cui questa distinzione si è perfettamente determinata ». Un simile argomento deve supporre che Gesù non abbia pensato, quanto ha in realtà pensato e detto, come è stato dimostrato nei capitoli antecedenti. Perciò senz'altro l'obiezione cade. Del resto, non si può ammettere che i testi del primo e secondo secolo annunciassero una interpolazione avvenuta di fatto in epoca posteriore. Ciò sarebbe ridicolo.

Lo Harnack s'affatica a dimostrare che il testo va espunto, perché non concorda col contesto e col concetto generale che ebbe il Cristo della Chiesa. Non sarebbe questa una buona ragione per espungerlo, posto che le versioni antichissime lo portano: ma quanto dice lo Harnack è falso, e lo dimostrano i capitoli antecedenti non meno di quelli che seguiranno, dove le citazioni, ad arte, sono prese quasi esclusivamente dai Vangeli, e dove si vede tutta una costruzione precisa, ordinata in modo da postulare naturalmente quel suo complemento logico che è il primato di Pietro. Si abbia presente quello che in questo capitolo è stato detto dei precedenti di Pietro. Per constatare quanto Gesù stesso, nella narrazione di Matteo, distingua la sinagoga dalla Chiesa, enunciando una terribile legge di sostituzione a carico di quella, si vedano anche solo la parabola degli « agricoltori omicidi » e quella degli « invitati a nozze ».[32] Là la sinagoga viene riprovata, messa fuori della partecipazione ai beni messianici.

Il testo di Matteo (cap. XVI) lo abbiamo nei codici e nelle ver-

---

[28] *Odi di Sal.*, 22, 12.
[29] *Pastore di Erma*, Vis. 3; Sim. 9.
[30] *In Mt.*, XII, 15.
[31] *De pudicitia*, 22; *De praescriptione*, 22; *Monogam.*, 21, ecc.
[32] *Mt.*, XXI, 31 segg.; XXII, 1 segg.

sioni antiche, esattamente quale lo leggiamo, nella Volgata, ai giorni nostri. Qualsiasi tentativo di deformarlo, per addomesticarlo a finalità partigiane, è arbitrio ed indice, di per sè, d'una falsità di assunto.

Le parole di Gesù a Cesarea di Filippo non solo sono ben inquadrate nel Vangelo di Matteo, di cui mantengono, per la fraseologia, il perfetto sapore aramaico, ma sono inquadrate nel fatto che sorge da esse subito al secolo primo, e che dura da duemila anni: il pontificato romano. Anche questo è un commento ed una testimonianza.

Quello che più interessa è l'interpretazione vera e determinata dal testo. Il tentativo protestantico fu di sconvolgerla, leggendo così: « Tu sei Pietro e su questa pietra (Cristo) edificherò la mia Chiesa ». In tal modo il fondamento sarebbe non Pietro, ma il Cristo. A parte il contorcimento innaturale e contrario al senso ovvio, a nulla vale il tentativo, poiché le frasi seguenti, quelle esplicitamente espressive del potere, vengono rivolte, senza equivoco, a Pietro. Liberi dagli impegni pregiudiziali, seguiamo ora il senso naturale.

Attraverso una fraseologia di marca limpidamente ebraica e, proprio per questo, di interpretazione chiarissima, Gesù conferisce a Pietro anzitutto la qualità di fondamento della Chiesa: « Edificherò su questa pietra ». La Chiesa, come vedremo meglio e come già possiamo intuire, è una società. Il fondamento di una società è l'autorità: Gesù dunque dà a Pietro il supremo potere della sua Chiesa. Gli conferisce « le chiavi del regno », cioè ogni facoltà e disponibilità sullo stesso. Così postula la frase nella lingua in cui Cristo parlava. Gli concede di stabilire, con sicuro beneplacito divino, qualunque cosa, e di prosciogliere da qualunque vincolo. Tale è ancora in quella lingua il significato di « legare » e « sciogliere »; queste parole erano correnti nell'uso giuridico degli scribi. Stabilire e sciogliere: ecco il potere di comando, ossia la giurisdizione.

Il concetto di una « *sicurezza* » domina attraverso queste frasi incalzanti ed incisive, che ripetono tre volte, con sfumature diverse, lo stesso concetto; egualmente domina l'idea che questa « pienezza » è raccolta nel solo Pietro. La sua personalità indicata dall'apostrofe, definita dal nome, incisa in tutta la forza simbolica dell'appellativo « Pietro », intenzionalmente imposto, si leva in questo conferimento con dei contorni netti ed esclusivi. Ogni potere dunque si raccoglie in Pietro, persona e non collegio; ogni istituzione ecclesiastica poggerà su di lui, « fondamento », ancora come persona e non come collegio. Ecco il coronamento monarchico della gerarchia della Chiesa. Di qui la piena unità dell'ovile, auspicata da Cristo, e la realizzazione dell'unico pastore.

C'è un altro aspetto da considerare nel testo di Matteo (cap. XVI).

Gesù lega indissolubilmente Pietro alla sua Chiesa (che qui nomina appunto in modo esplicito), come il fondamento è legato alla sua costruzione. Indissolubili restano pertanto le sorti dell'uno e dell'altra. Tant'è vero che Gesù, nello stesso passo, parla indifferentemente di entrambi.

Ora la Chiesa, proprio qui,[33] è detta durare fino alla fine, perché le potenze (porte) dell'inferno non prevarranno mai contro di essa; cosa del resto che è chiaramente indicata nella perpetuità del regno di Dio in terra.[34] *Dunque l'ufficio di Pietro durerà quanto il mondo,* poiché deve durare quanto la Chiesa. Eppure Gesù sa benissimo che Pietro morrà,[35] sa le caratteristiche di quella morte e le manifesta all'apostolo, sa dunque *altrettanto che l'ufficio di Pietro,* ufficio detto tale e tale richiesto dall'intima logica costruzione, è t r a s m i s s i b i l e.

Parlo di « intima logica », poiché, dal momento che il Cristo contempla quell'ufficio come « fondamento », gli attribuisce un tale carattere di n e c e s s i t à, che rende senz'altro impensabile la Chiesa senza di esso.

La ricerca storica del dove si sia attuata quella trasmissione e la valutazione parimente storica del fatto romano che afferma di averla raccolta, dipendono in modo assoluto dalla affermata trasmissibilità del potere di Pietro. Noi siamo dinanzi ad uno di quei punti per i quali passa tutta l'opera del Cristo.

### 3. - La conferma del primato ed il suo primo esercizio.

L'interessamento che Gesù ha per il fastigio monarchico del suo edificio non si esaurisce a Cesarea di Filippo; sempre presente anche nell'ultima cena,[36] ritorna, si può dire, come l'ultima preoccupazione specifica nel periodo che precede l'ascesa al cielo. Una mattina, al ritorno da una pesca che era stata miracolosa, gli apostoli trovarono Gesù sulla spiaggia. Aveva acceso il fuoco e preparato da mangiare: egli ancora li servì.[37]

« Quando ebbero mangiato, Gesù dice a Simon Pietro: Simone, figliuolo di Giovanni, mi ami più di costoro? Sì, Signore, — gli risponde — tu sai che io ti amo. Gli dice (Gesù): Pasci i miei agnelli.

---

[33] *Mt.*, XVI, 18.
[34] Vedi capp. II-III.
[35] *Giov.*, XXI, 18-19.
[36] *Lc.*, XXII, 31-32.
[37] *Giov.*, XXI, 1 segg.

« Per la seconda volta gli domanda: Simone, figliuolo di Giovanni, mi ami tu? Sì, Signore, — gli risponde — tu sai bene che io ti amo. Ed egli gli dice: Sii il pastore delle mie pecore.

« Per la terza volta gli dice: Simone, figliuolo di Giovanni, mi ami tu? Pietro fu contristato, perché Gesù gli aveva chiesto per la terza volta: Mi ami tu? Ed esclama: Signore, tu sai tutto, tu sai che io ti amo! Gesù gli dice: Pasci le mie pecore ».[38]

Le pecorelle ed il pastore, sulle labbra di Gesù, hanno ormai un senso inequivocabile.

Il confronto dei testi che si riferiscono a questa terminologia[39] ne fa nitidamente simbolo e dei fedeli considerati in se stessi e dei fedeli presi come famiglia ed organizzazione cristiana e dell'autorità che li governa. La usa, con lo stesso significato, anche quando parla della propria missione, della propria autorità,[40] o in genere dell'ufficio di guidare gli uomini.[41] Si può dire che ogni elemento di autorità è passato sulle labbra di Gesù attraverso questa dolce ed espressiva terminologia. Al cap. VII di questo volume abbiamo già analizzato perché Gesù l'abbia assunta ad inculcare il « volto umano e benigno » che dovrebbe essere proprio di qualunque autorità, ma che è soprattutto dell'autorità nella sua Chiesa.

Il significato del testo giovanneo si precisa così: Gesù costituisce Pietro capo per eccellenza di tutto il suo gregge.

Si ha qui la conferma del conferimento fatto a Pietro a Cesarea di Filippo: ne ritorna, attraverso la forma antonomastica del « pastore », il carattere di ufficio unico e supremo; ne risorge, per lo stesso motivo, l'affermazione di « pienezza » autoritativa; ne varia solo la forma. Là, sotto la metafora che segue una curva giuridica, c'è più dettaglio teorico; qui più sintesi in una figura concreta (il pastore). Là si mette più in evidenza il tono autoritario; qui l'evidenza maggiore è concessa al carattere paterno, familiare, pastorale, insomma, del potere giurisdizionale. La pastoralità è in corrispondenza di una sfumatura generale del regno di Dio, che considereremo trattando della grazia.

È dunque costituito il supremo pastore in terra. Si noti che Gesù, proprio lui, ha usato lo stesso termine, in modo specifico, tanto per sé che per Pietro.

La conferma avvenuta sulle rive del lago non rispondeva solo al bisogno di riassumere, negli ultimi giorni di permanenza terrena, le

---

[38] *Giov.*, XXI, 15-17.
[39] *Giov.*, XI, 14 segg.; *Lc.*, XV, 4 segg.
[40] *Mt.*, XXV, 32; XXVI, 31.
[41] *Mt.*, IX, 36; *Mc.*, VI, 34; *Giov.*, X, 2.

istituzioni più importanti: c'era un altro motivo: Pietro aveva rinnegato tre volte il Maestro; con una delicatezza divina, che neppure nomina il peccato, Gesù gli offre di farne la riparazione nell'amore. Il parallelismo fra le tre negazioni e le tre dichiarazioni è evidente, è sottolineato dalla tristezza di Pietro alla terza incalzante domanda. Forse nell'animo dell'apostolo, già così conscio della sua dignità, — e lo abbiamo visto — s'era insinuato il dubbio sulla sopravvivenza della sua nomina a causa dell'infedeltà: Gesù lo vuol rassicurare e continua ad applicare un principio basilare per il Nuovo Testamento, come più innanzi vedremo: Non essere le istituzioni divine legate o subordinate ai peccati degli uomini.

Così Pietro è entrato nell'alba della Chiesa nascente con la coscienza piena di esserne il capo. Questa sua coscienza, e l'adesione degli altri, che accettano il suo contegno, diventa una conferma storica del pensiero e dell'operato di Cristo. Vediamolo brevemente.

Nei giorni che seguono l'Ascensione di Gesù e precedono la Pentecoste, prima ancora che scenda lo Spirito Santo a rinnovare e compire, Pietro è in funzione. Si leva a parlare: riassume la situazione del collegio apostolico, parla della defezione di Giuda, pone la questione del successore, afferma doversene fare la nomina. Gli altri presentano dei candidati (sono due); è la sorte che decide dopo la preghiera al Signore; ma chi fissa autorevolmente le condizioni requisite al successore, come chi ha il potere di farlo e chi gestisce tutto, è Pietro.[42] Nel giorno della Pentecoste non smentisce la sua prerogativa: è lui che, eretto solennemente (*stans*)[43] e circondato dagli altri undici, al centro della prima coreografia ecclesiastica, prende il primo contatto con il mondo, tiene il primo discorso, spiega, invita, insegna, conduce la prima porzione del gregge al Cristo ed al Battesimo. È a lui che chiedono, compunti di cuore:[44] « Che cosa faremo? ». È ancora lui, Pietro, che dà la prima risposta autoritativa a questa Chiesa discente: « Fate penitenza e si battezzi ognuno di voi nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati: poi riceverete lo Spirito Santo ».[45]

È ancora Pietro che in quel giorno insiste ancora, trascinando i colleghi e lanciando il grido: « Salvatevi! ».[46] Per le sue parole —

---

[42] *Atti*, I, 15 segg.
[43] *Atti*, II, 14 segg.
[44] *Ivi*, 37.
[45] *Ivi*, 38.
[46] *Ivi*, 40-41.

è il testo che lo nota — quel giorno, il primo, entrarono nella Chiesa tremila persone. Gli altri apostoli appaiono nella prima manifestazione come una massa anonima che funge da sfondo a Pietro. E tutto questo, con la chiarezza dei testi evangelici che spiegano ad usura, nessuno storico potrà mai riferirlo unicamente ad un prestigio personale di Pietro. La ragione è quella dei Vangeli: l'istituzione del primato. Quanto a prestigio, se non ci fosse stata una chiara indicazione di Gesù per ritenere Pietro come capo, probabilmente questi non ne avrebbe avuto: era l'unico tra i superstiti che avesse rinnegato il Maestro.

Quell'ombra vergognosa, della quale Pietro pianse amaramente, serve in modo meraviglioso a far risaltare senza equivoci il *vero motivo* per cui Pietro stesso emerge. Non possiamo interpretare gli *Atti* degli apostoli staccandoli dai Vangeli.

Gli episodi degli inizi, che, nella narrazione degli *Atti*, seguono alla Pentecoste, mantengono la stessa fisionomia in Pietro e negli altri a suo riguardo. Il primo contatto colla autorità pubblica tien dietro al miracolo operato da Pietro sullo zoppo della Porta speciosa del Tempio, e al discorso allora tenuto da lui. Nell'uno e nell'altro momento c'è anche Giovanni, il quale fa una parte di secondo piano e quasi scompare. Ma, quando c'è Pietro, ciò accade in genere a tutti. Gli *Atti* non ci lasciano mancare i particolari su questa verità. La naturalezza della descrizione riproduce la naturalezza con cui gli altri accettavano questa parte di Pietro.

L'episodio dei coniugi Anania e Safira, colti rei di menzogna, mostra Pietro come capo ed insieme giudice della primitiva comunità.[47] Quando compare lui si direbbe che gli altri si eclissano. Gli stessi doni divini carismatici concorrono a dargli questo risalto primaziale: « Portarono gli infermi nella piazza, stendendoli su lettucci e pagliericci, in modo che, passando Pietro, almeno la sua ombra li lambiva, e venivano così liberati dai loro malanni ».[48]

Altra volta ci fu un contatto, più violento, con le autorità giudaiche. Venne anche la prigione per tutto il collegio apostolico, con conseguente dibattito innanzi ai maggiorenti. Tutti allora si fecero le loro ragioni: ma il testo anche qui mette una cura particolare a distinguere tra Pietro e gli altri.[49]

Allorché Simon Mago spera ottenere il potere di conferire egli

---

[47] *Atti*, V, 1 segg.
[48] *Ivi*, 15.
[49] *Ivi*, 17-29.

pure lo Spirito Santo, mediante pagamento, si rivolge a Pietro. È evidente che lo ritiene il dispositore di tutto.[50]

C'è un momento decisivo, che impegna il superamento netto dei confini d'Israele, da parte della Chiesa, in ossequio alla volontà del Cristo. Si tratta della ammissione dei Gentili (pagani): il gesto, per quanto previsto, anzi imposto ed atteso, era della massima gravità. Chi lo compie,[51] dopo aver ricevuto l'indicazione divina in una visione a Joppe, di propria autorità, informando, sì, dopo, ma per nulla consigliandosi prima cogli altri apostoli,[52] è Pietro. Questo fatto ha una importanza eccezionale, se si tien conto dell'oggetto e delle circostanze, giacché gli altri apostoli sono titubanti se sia giunto o no il momento di ammettere i pagani.[53] Aver agito con la sola responsabilità personale è indice della coscienza di un'autorità piena anche nelle più gravi questioni, indipendentemente dagli altri apostoli. I quali, udito parlare Pietro, « si acquetano e glorificano Dio ».[54] L'episodio basterebbe da solo a scolpire il carattere primaziale di Pietro. Erode stesso, il quale ha già ucciso senza troppi apparati Giacomo, è ben conscio di questo, allorché mira a Pietro, che mette in carcere, volendone fare una esibizione spettacolare al popolo nel momento più opportuno.[55] E tutta la Chiesa, che sa che cosa rappresenti per essa Pietro, allora prega senza intermissione per lui.[56] L'aureola soprannaturale si fa sempre più splendente intorno a lui; ormai egli, come il Signore, impera anche alla morte,[57] e questo accredita agli occhi degli altri la verità della Chiesa.[58]

Al primo concilio, quello di Gerusalemme, allorché si era fatta acuta la questione sulla obbligatorietà o meno dei riti giudaici, chi pone i termini di essa, chi ne segna le direttive, chi ne formula la conclusione è ancora Pietro. Giacomo si leva per manifestare il suo pieno consenso a quello che ha detto « Simone »: tutti sono d'accordo, e formulano il primo decreto conciliare.[59] A questo punto, la narrazione degli *Atti* si stacca dal centro, per seguire, nell'azione di Paolo, lo sviluppo periferico della Chiesa; ma ormai i fatti hanno rivelato, anche da soli, quale sia la struttura di questa. Dovremo

---

[50] *Atti*, VIII, 18-21.
[51] *Atti*, X, 1 segg.
[52] *Atti*, XI, 1 segg.
[53] *Ivi*, 2-3.
[54] *Ivi*, 18.
[55] *Atti*, XII, 2-4.
[56] *Ivi*, 5.
[57] *Atti*, IX, 40.
[58] *L. c.*
[59] *Atti*, XV, 5-29.

riprendere il tema storico al cap. XIV e nella seconda parte di questo volume.

Ciò che importa affermare è questo: la fisionomia gerarchica rivelata dagli *Atti* è quella segnata dalla parola di Gesù. Questa continuità ha il suo valore, anche perché, essendo i Vangeli non solo testimonianza di Gesù, ma pure testimonianza della catechesi primitiva, s'intende per quale ragione gli evangelisti abbiano dato tale preciso risalto alla figura ed al potere di Pietro. Essi devono giustificare con la verità quello che tutti contemplavano come fatto, cioè l'esercizio effettivo del primato. Il quale, essendo trasmissibile, come s'è visto, attende di essere fissato in una netta e precisa successione.

# X

# I POTERI DEL CAPO

Poiché l'ufficio primaziale di Pietro è trasmissibile, deve rivivere nei suoi successori legittimi. È quindi opportuno definire meglio l'ampiezza di tale autorità. Sulla base della realtà storica, traendo da quella il logico principio, si costruisce una fisionomia giuridica. Il punto di partenza resta naturalmente il celebre testo riportato da Matteo al cap. XVI. Il criterio della trattazione dedotto dalla ormai accertata trasmissibilità dell'ufficio è questo: quale il potere di Pietro, tale il potere degli eventuali successori. Noi non abbiamo ancora accertato che successore legittimo è il vescovo di Roma; lo faremo in seguito, ma ciò non è neppur necessario per definire il potere.

## 1. - Il monarca.

Anzitutto Pietro è s o l o nell'onore e nell'onere del suo ufficio, come nel godimento dei suoi diritti. È facile asserire questo, non solo perché la narrazione evangelica non fa nessun duplicato della figura morale di Pietro, ma perché attribuisce al suo ufficio caratteristiche escludenti di natura loro un qualsivoglia duplicato. Il fondamento della costruzione è di per sé u n o :[1] l'ovile di Gesù deve essere u n o e deve avere questa sua unità anche dalla unità di pastore;[2] Pietro è il pastore per eccellenza.[3] Gesù non ha mai pensato alcun duumvirato o triumvirato. La sua costruzione giuridica ha un vertice solo: Pietro è un monarca. Del resto tutto l'operato di Cristo ha linee convergenti. L'unità giuridica è analoga all'unità morale che Gesù auspicava in tutta la creazione sacerdotale.[4]

Ora si badi: il potere conferito a Pietro tanto nel testo di Matteo

---

[1] *Mt.*, XVI, 18.
[2] *Giov.*, X, 16.
[3] *Giov.*, XXI, 16.
[4] *Giov.*, XVII.

che in quello di Giovanni non ha limitazioni. Naturalmente le limitazioni, come già si disse per il potere conferito al collegio apostolico,[5] sorgono dal diritto naturale, dal diritto positivo divino e dall'ambito stesso della finalità della Chiesa. Queste limitazioni non sono messe da uomini — ciò è ben evidente — sono messe da Dio, l'unico vero agente in tutti e tre i casi. Ciò che lascia intatta la universalità relativa e la pienezza del potere di Pietro, escludendo invece ogni restrizione dovuta a volontà umana, sia espressa da enti che da individui.

È l'idea di questa p i e n e z z a che bisogna aver chiara e precisa. Essa include ogni capacità, possibilità, autorità, prestanza esistente *nella Chiesa*. Infatti queste non cadono sotto la limitazione divina di cui si è parlato or ora. Inoltre, poiché è vera pienezza ed è goduta dal *solo Pietro*, non permette si accolga l'idea di un potere gestito solidalmente e con eguale partecipazione da altri; cioè *esclude logicamente e nettamente qualunque limite, in ogni forma per parte di ogni sorta di gerarchi della Chiesa*. I quali allora sono veri s o t t o p o s t i a Pietro. Quando designiamo Pietro, designiamo il suo qualunque successore. Ecco perché l'autorità papale non ha bisogno di passare per alcuno od essere controllata da alcuno, neppure dai vescovi: essa è *immediata* rispetto a tutti i singoli fedeli e pastori. In forza della sua stessa pienezza che coaduna quanto è nei vescovi, l'autorità di Pietro è *episcopale* rispetto all'intera Chiesa. Essendo inerente all'ufficio definito da Cristo e non a contingenti qualità personali, essa è *ordinaria, nativa*. Non essendo gestita in nome di alcuna consuetudine, concessione, delegazione o legge umana, è autorità veramente *propria*.

Giacché Pietro ha in sé ogni capacità giurisdizionale, esistente nella Chiesa. L'ha in una forma indipendente anche in un altro senso, di cui bisogna pure parlare.

Sono esistiti monarchi (e forse esisteranno ancora) i quali ebbero legittimamente un potere tale da non esser limitato che dal diritto di natura, dal diritto divino e dalla stessa finalità dello stato. Ora neppure essi possono essere analogati a Pietro. Il concetto giuridico che di quest'ultimo ha dato Gesù, li supera nettamente per due ragioni. Anzitutto perché la finalità della Chiesa è più ampia e totale di quella della società terrena: e questo impone di ritornare sull'argomento quando avremo di quella finalità una cognizione più completa.[6] In secondo luogo per ragione dell'origine. In realtà il potere di un monarca asso-

[5] Vedi cap. VII.
[6] Vedi cap. XI.

luto sorge da un fatto contingente (diritto familiare, conquista, concessione, eredità, consuetudine, ratiabizione, trasferimento, ecc.) del tutto umano e del tutto analogo a quello con cui si acquista una qualunque proprietà o diritto. Ne consegue che può venir diminuito, circoscritto, annullato da un altro fatto non meno contingente ed umano (estinzione di dinastia, rinuncia, conquista, prescrizione liberativa, ecc.). Il potere di Pietro invece sorge da un diritto divino, è quindi al di fuori di ogni contingenza o volontà umana. Nulla vale ad estinguerlo, limitarlo, coartarlo: neppure la rinuncia di Pietro stesso, il quale, mentre può tutto, non può affatto limitare sostanzialmente alcuno dei suoi poteri. Principio questo che occorre avere ben presente, allorché si tratta di concordati (non tutti i giuristi lo fanno) nei quali il Papa, per certe materie potrà, sì, concedere privilegi, ma non limitare la sua autorità.

## 2. - Maestro infallibile.

Insistiamo ancora sul concetto di p i e n e z z a d'autorità, dal Vangelo conferita in modo consapevolissimo a Pietro. Per intenderla occorre esaminare ancora la Chiesa come società [7] e nella sua finalità. Questi due concetti danno l'ampiezza del regno e conseguentemente il raggio d'estensione della sua autorità.

Però fin d'ora possiamo nella p i e n e z z a ravvisare quello che già s'è scorto nella Chiesa. Ecco il principio stabilito sopra: Pietro ha ogni potere e prerogativa contenuta nella Chiesa. Questo principio ci conduce ad una conseguenza di importanza estrema.

Esiste nel regno di Dio in terra un potere magisteriale. Ne abbiamo visto ai capp. V-VI l'estensione, l'oggetto, le caratteristiche e, soprattutto, la divina garanzia nella infallibilità. Anzi questo è apparso come il primo ed il fondamentale impegno e dono che Cristo abbia imposto e conferito alla Chiesa: impegno quindi e dono, che, per la sua stessa emergenza, doveva essere il più presente, il più considerato ed il più voluto, allorché lo stesso Cristo donò a Pietro la pienezza d'ogni potere nella Chiesa, le chiavi stesse del regno.

Dunque Pietro, come ha ogni potere giurisdizionale, di necessità logica ha personalmente ogni potere magisteriale, nella stessa forma con cui è goduto dall'intero collegio apostolico, con la stessa forza e pienezza, con le stesse divine e carismatiche garanzie.

*Così Pietro è il sommo maestro infallibile della Chiesa.* Della

[7] Vedi cap. XII.

infallibilità papale e quanto al concetto e quanto all'oggetto ritorna ciò che è stato esposto al cap. VI sulla infallibilità del collegio apostolico. Infatti, questo con le sue prerogative è nella Chiesa, e quanto è nella Chiesa viene « contenuto » nella « pienezza » di Pietro.

Esaminiamo con più agio i titoli e le conseguenze della infallibilità personale goduta da Pietro e dai suoi successori.

Anzitutto i titoli giustificativi. Il primo è, come si è esposto finora, lo stesso concetto di « pienezza » affermato nettamente da Gesù Cristo. Essa contiene e *capacità* e *autorità* e *prerogative*. L'incalzare delle immagini forti ed assolute del testo di Matteo (cap. XVI), lo dice anche a chi non vuol sentire: noi poi dobbiamo ricordarci che Gesù ha dimostrato la divinità della sua rivelazione e ci impone quindi il *pieno* contenuto dei termini o parole assunti, appunto perché visti, compresi e dosati da una sapienza divina.

Vi è un'altra grande affermazione di Gesù che contiene l'affermazione di infallibilità per Pietro. Gesù ha fatto di lui il fondamento sul quale poggia la Chiesa stessa. Il che significa come nel pensiero evangelico non può venir meno Pietro come non può venir meno la Chiesa, mentre tanto sussiste questa costruzione, quanto si mantiene quel fondamento. Ora lo stesso Gesù ha veduto la sua Chiesa essenzialmente in funzione della verità [8] da affermare in modo inalterabile. Noi non possiamo separare il Cristo di un momento dal Cristo di un altro momento. Per lui l'errore nella trasmissione della verità era il fallimento della missione, la resa dinanzi alle « porte dell'inferno ». Sussistenza invitta del regno è per Gesù, anzitutto, conservazione perfetta della verità. Ora in ragione del legame tra fondamento e costruzione (Pietro e Chiesa), la garanzia inderogabile di inerranza conferita a questa (Chiesa) significa non minore carisma d'infallibilità donato a quello (Pietro). Mettiamo pure insieme le diverse e nette parti del pensiero di uno che non era distratto, non agiva a sbalzi, non dimenticava da una parola all'altra, non costruiva secondo l'estro del momento, e si vedrà l'inevitabilità di questa conclusione. Nessun pover'uomo sarebbe capace di pensare una Chiesa indefettibile nella verità e nell'esistenza condizionata a quella, se venisse meno e la verità e l'essere magisteriale del suo capo. Il meraviglioso non sta nell'aver dato l'infallibilità al Papa, ma nell'aver creato un organismo umano e divino insieme con la missione, unica al mondo, di dare e mantenere la verità. La quale, nelle mani di uomini abbandonati a sé, è sempre apparsa la luce più oscillante e la vittima più

[8] Vedi cap. VI.

facilmente venduta. In altri termini: quel che deve, se mai, stupire è la costituzione della Chiesa; non l'infallibilità del Papa, elemento logico e ad essa pienamente conseguente.

Tutto questo rende chiara la interpretazione da darsi ad un celebre testo del Vangelo di Luca, che riporta un episodio dell'ultima cena.

« Disse Gesù il Signore: Simone, Simone, ecco Satana che va in cerca di voi per vagliarvi come il grano. Ma io ho pregato per te, affinché la tua fede non venga meno; tu poi, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli ».[9] Gesù qui fa un'allusione alla negazione di Pietro, distinguendo pure in essa tra il coraggio che sarebbe naufragato quella stessa notte e la fede che sarebbe rimasta. La fede è nei riguardi della verità proposta: il discorso, perciò, qui verte su di essa e sulla sua incorruttibilità. Gesù tratta dell'ufficio che ha Pietro di confermare nella fede, ossia nella verità, i suoi fratelli. È l'evidente allusione al suo mandato magisteriale. È a proposito di questo che Gesù dice di aver chiesto al Padre che non venisse mai meno la fede di Pietro. Le preghiere di Gesù sono affermazioni.[10]

Questa promessa « di non venire mai meno nella fede » riguardava forse Pietro in quanto persona o in quanto capo? Se poniamo il testo sullo sfondo offertoci dal rimanente Evangelo analizzato sin qui, la risposta non può essere dubbia: Gesù parlava del capo e in questo accoglievano il beneplacito divino tutti i successori di lui.[11]

Veniamo ora alle condizioni con le quali Pietro è infallibile. Il criterio per fare questa determinazione è evidente: sgorga dalle premesse storiche. Gesù ha dato a Pietro l'infallibilità in quanto « pietra », fondamento della sua Chiesa. Egli godrà pertanto di quel carisma, quando e in quanto agisce in tale veste e in tale funzione: cioè le condizioni nelle quali Pietro fa da fondamento, sono quelle in cui è infallibile.

Allorché il Papa insegna nella sua qualità di Maestro universale, rivolgendosi a tutta la Chiesa e proponendo una verità da ritenersi con assoluto assenso, esercita la sua qualità di « fondamento »: allora, si dice, parla *ex cathedra*. Beninteso, l'oggetto di quest'insegnamento *ex cathedra* è sempre quanto quello della Chiesa. Naturalmente non si può restare indifferenti al fatto che quasi duemila anni sono trascorsi dal conferimento di questo carisma a Pietro. Il che fa sorgere il bisogno di uno sguardo storico su come alla promessa sia stato corrisposto dai fatti. È quanto faremo in un altro capitolo.

---

[9] *Lc.*, XXII, 31-32.
[10] *Giov.*, XI, 42.
[11] Vedi Concilio Vaticano, *Constit. de Ecclesia*, cap. IV.

Universitas S. Pauli
Bibliothèque — Library
233 Main, Ottawa, Canada

### 3. - I rapporti tra Pietro e il collegio apostolico.

Così accanto al collegio degli apostoli si è levata la figura di un monarca. È necessario intendere e precisare i rapporti tra questi due « soggetti » della autorità della Chiesa. Il bisogno di questa chiarificazione è grande, poiché noi abbiamo sentito identiche parole rivolte tanto a Pietro che al collegio apostolico. Ne sorge la domanda: forse il potere dell'uno (Pietro) non esclude il potere dell'altro (collegio apostolico) e viceversa? Allo stesso pensiero di Gesù compete risolvere la questione. Vediamone i punti certi.

Un elemento è già ben chiaro: tutti, anche gli apostoli, sono pienamente soggetti a Pietro. È questo il corollario logico di quella « pienezza » di potere, goduta, in modo personale, « unicamente » da Pietro e di cui si è ampiamente discusso sopra. Non può certo sfuggire il modo antonomastico col quale Gesù ha conferito a Pietro il titolo di pastore.

Ecco un altro punto non meno sicuro: il collegio apostolico ed il collegio che ne raccoglierà la successione (vescovi) ha una pienezza di giurisdizione e di magistero infallibile.[12] Si tratta dunque di due autorità supreme e diverse nello stesso corpo sociale, coll'inevitabile effetto di scindere irrimediabilmente la unità? Qui è il punto cruciale della questione che Gesù ha risolto in modo perfetto, ponendo tutta questa pienezza nel « collegio » come tale.

Si osservi infatti: il collegio apostolico ritiene « collegialmente » il potere di cui si è parlato ai capitoli precedenti. Gesù non ha mai conferito alcunché di piena giurisdizione ai singoli. Questo avvenne solo per Pietro. Tutto ciò significa che solo « collegialmente » il gruppo apostolico potrà usare dei suoi supremi diritti. Ecco una prima restrizione, che dimostra la diversità di questo potere da quello di Pietro. Occorre però vedere in che consista questo « collegialmente ».

È facile dedurlo dall'insieme strutturale definito dal Cristo. Il collegio apostolico ha un capo: Pietro. Qualunque collegio ritrova la sua fisionomia in un elemento unificante: quando esso ha un vero « capo », come nel caso nostro, e non un semplice presidente, il principio d'unità, il determinatore fisionomico è appunto questo « *capo* ». Sicché il collegio apostolico è tale solo quando è col suo « capo », cioè con Pietro. Senza di lui non esiste più formalmente il collegio. Esso non è Pietro, ma la condizione per cui è, rimane Pietro. Con ciò tutto ritorna alla unità di principio.

Gesù ha perfettamente composto fra loro queste cose a prima vista disparate e persino contraddittorie: collegio con autorità su-

[12] Vedi capp. V, VII.

prema, subordinazione perfetta di tutti al solo primate Pietro, coordinazione ed unità strutturale.

Certo Pietro può far tutto da solo. Ma questo non schiaccia né l'autorità, né la ragion d'essere e l'opportunità del collegio. Infatti, quando il capo supremo chiama intorno a sé i successori degli apostoli per insegnare e deliberare, questi veramente insegnano e deliberano con lui, perché veramente costituiscono con lui un solo collegio.

Noi possiamo anche chiederci perché mai Gesù abbia posto accanto al primate, cui nulla manca di capacità giuridica nella Chiesa, il collegio dei vescovi, dato che appunto questi sono, come vedremo, i successori degli apostoli. La ragione non va indubbiamente cercata nel fatto che il primate non abbia facoltà di tutto fare e tutto disporre, come accade pei sovrani costituzionali, ai quali, mancando il pieno potere giuridico legislativo, va giustapposto un altro organo complementare. No, Pietro per sé giuridicamente basta. Il motivo va cercato altrove, e forse lo si avverte con facilità osservando semplicemente la struttura della Chiesa, come è apparsa fin qui. Anzitutto l'esistenza del collegio, come meglio vedremo, fa sì che vi siano nella Chiesa altre *capacità* e personalità giuridiche aventi l'origine del loro potere nella diretta istituzione di Cristo. Sono gli apostoli, i vescovi. Ciò risponde ad un umano ed immenso bisogno. Infatti, l'essere tutta la capacità giuridica in uno, non fa sì che questi sia meno uomo. Come avrebbe potuto esser presente ovunque in tempi in cui le comunicazioni erano primitive? Come potrebbe anche oggi esser pienamente ed efficacemente presente, sia pure coi mezzi di comunicazione più celeri, quando l'azione giurisdizionale della Chiesa — lo abbiamo pur visto — è intonata alla pastoralità e richiede perciò vicinanza, contatto, familiarità, azione paterna?

I membri del collegio hanno, subordinatamente, la capacità giuridica propria e nativa occorrente alle singole porzioni del gregge: questa capacità può dare l'articolazione necessaria all'immenso corpo, appunto perché non è una semplice delegazione o realtà vicaria, ma perché prende consistenza dalla diretta istituzione di Cristo. Esamineremo meglio questo aspetto allorché avremo raggiunto tutti gli elementi per farlo. Ma non si può non notare qualcos'altro: Gesù ha voluto la perfetta unità, non il mostruoso accentramento burocratico che è sempre stato il tarlo degli organismi avventuratisi in una simile esperienza. Il collegio raccoglie attorno a Pietro i suoi fratelli nell'episcopato, perché là ove non è necessario un supplemento di autorità, è poi utilissimo un apporto di scienza, competenza, esperienza

e santità. Anche nelle cose umane ove c'è pienezza di autorità non c'è e non ci può neppure essere uguale universalità di competenza e di perfezione. La visione dell'unità piena non deve far perdere la visione dell'umanità. Qui si vede l'equilibrio del concetto costituzionale di Gesù Cristo, intorno alla Chiesa. I suoi grandi criteri ispiratori formano sempre un modello per tutte le similari istituzioni umane.

# XI

# FINALITÀ DELLA CHIESA

Dove mai volle andare il Cristo con la sua istituzione? Per quanto questa finalità possa essere già emersa chiaramente dalla ricostruzione del pensiero di Gesù condotta fin qui, è bene precisarla e definirla in ogni modo. Tanto più che la finalità sola dà l'unità di concetto e la sostanza a qualsiasi istituzione.

Volendo determinare, non possiamo accontentarci di vedere la finalità suprema e totale, ma anche le finalità secondarie e subordinate, che costituiscono una via a quella, mentre la rifrangono. Possono essere tali da avvivarne ed arricchirne il concetto, mentre apportano ad uno scopo attuato nell'eternità il carattere di realizzazione concreta nel tempo. Non dimentichiamo esser logico che la Chiesa, la quale è quaggiù, deve pur ottenere quaggiù qualcosa. Sarebbe malaccorto attendersi che il Cristo, lasciando completamente tra gli eventi terreni la sua Chiesa, non le avesse consegnato un qualche scopo, sia pur secondario e mediato, ma da ottenersi nel pellegrinaggio col mondo.

Questa distinzione tra una finalità ultima, totale, e le eventuali finalità mediate serve a porre con chiarezza i limiti della ricerca.

Per risolvere però la questione occorre affermare subito un'idea fondamentale, che la sana ragione conosce bene, dato che discende con logica immediata dal concetto stesso di Dio personale, distinto dal mondo e causa prima di tutte le cose. Eccola: ogni creatura ha per finalità suprema Dio, cioè la sua gloria eterna. È vero che ogni essere ha un fine, quanto è vero che è nel moto, ha una perfettibilità ed una struttura nettamente teleologica. È vero non meno che tutto questo è dato dal Creatore, che pertanto il fine l'ha posto lui. È vero per conseguenza che Dio non poteva imprimere un moto in direzione diversa da sé. È vero che là dove sta il primo assoluto principio, sta pure l'ultimo fine.

Siccome l'ordine delle cose e la loro fecondità stanno nell'allinearsi secondo la struttura propria e secondo il proprio fine che tutto armonizza, è chiaro come esse non sono mai in equilibrio se

non si uniformano anzitutto e soprattutto a questa finalità ultima, adeguata e suprema.

Il regno di Dio in terra — non c'è dubbio — avrà questa finalità comune, che investe ogni essere appunto perché « è ».

Quello che a noi ora interessa è determinare quale sia nella Chiesa, e secondo il pensiero di Gesù, la sua *finalità specifica* e differenziale rispetto alle altre istituzioni, nella quale e per la quale realizzi la gloria esterna di Dio, attui cioè, secondo il modo suo proprio, il fine comune di tutte le cose.

Tale è appunto il senso della questione.

## 1. - Il fine proprio ed ultimo.

Naturalmente, il fine della Chiesa non lo possiamo porre noi e neppure possiamo coglierlo da elaborati dei nostri predecessori. Lo deve indicare il pensiero di Gesù. Per trovarlo è necessario tener presente alcuni elementi che, sebbene diversi, confluiscono alla stessa conclusione.

Il regno di Dio in terra — Chiesa — fa parte d'un piano ben più ampio, da noi studiato al secondo capitolo. Quel regno cammina verso una fase escatologica e deve giungere ad una stabilità eterna. Questa non è idea casuale nel pensiero di Gesù; è « idea base », è idea strutturale. Dunque il punto d'arrivo del regno, quello in cui si perfeziona e *si* « consuma », è la *vita eterna*. In questa trova la sua finalità. Si noti bene che la conclusione è il vertice di tutta l'architettura del regno di Dio. La cosa è talmente vera che Gesù ha richiamato con fermezza a questo supremo epilogo tutte le volte in cui si era tentato di lasciar scivolare nel discorso un'altra finalità ultima di ordine terreno.

Ancora: il regno di Dio è di natura essenzialmente religiosa.[1] Non solo, si tratta di natura religiosa soprannaturale. Questo aspetto verrà studiato e ricostruito in un volume a parte; per ora basti dire che è soprannaturale perché realizza nella vita presente e nella eternità un complesso di relazioni con Dio, superiore alle possibilità create. Le due fasi della realizzazione religiosa sono successive: vita presente (grazia), vita futura (gloria). La prima è subordinata alla seconda; l'una e l'altra formano il substrato di tutto il Vangelo. La prima come realtà immediata, la seconda come meraviglioso ideale da raggiungersi definitivamente. Ecco dunque che un'altra volta

[1] Vedi cap. III.

riappare la finalità della Chiesa: realizzare nella vita eterna l'unione di tutti gli uomini con Dio, *condurli cioè alla gloria nell'eterna vita.* Questa idea ha riecheggiato potentemente, al momento dell'addio, nella orazione sacerdotale che Gesù, dinanzi agli apostoli, rivolge al Padre dopo il discorso dell'ultima cena.[2] Nel banchetto pasquale aveva dato l'ultimo appuntamento ai discepoli, lassù, mentre passava loro il calice della libazione rituale: « Io non berrò più d'ora in poi del frutto della vite fino a quel giorno in cui lo berrò nuovamente con voi nel regno del Padre mio ».[3]

La Chiesa ha dunque come finalità propria la finalità adeguata, totale ed ultima dei suoi sudditi. Essa il fine l'ha nella eternità; i suoi sudditi, non l'hanno — ciò è chiarissimo — nel tempo, di cui sono perennemente insoddisfatti. Nessuna cosa del mondo risponde all'appello di vita piena ed imperitura che conclama al fondo della loro natura e spesso ruggisce nella loro travagliata esperienza. La Chiesa, nel concetto di Gesù, non risolve solo p a r z i a l m e n t e il problema della vita, ossia solo nei suoi aspetti materiali oppure nelle sue esigenze spirituali, ma contingenti e transitorie; sibbene lo risolve « totalitariamente » in rapporto ad esseri che sono soprattutto spirituali, immortali e fatti per cose definitive ed eterne.

Qui c'è il principio per capir bene, sempre nel pensiero di Gesù, come la vera e religiosa finalità della Chiesa sorpassi senza paragone ogni altra finalità. Così il Cristo fa intendere di quali diritti essa conseguentemente fruisca al rispetto, nonché alla giusta, onesta libertà. Nessuno al mondo potrà mai ragionevolmente, per motivi che sono sempre perituri, impedire o rendere difficile od anche solo meno facile agli uomini di provvedere seriamente ai loro eterni destini. Ci pare che una qualunque valutazione della Chiesa debba essere fatta alla luce serena di questa verità umana per cui gli uomini, non contenti del tempo, hanno più che tutto l'incrollabile, tremenda aspirazione all'eternità. È inumano impedire che si ragioni e si provveda intorno a questa fondamentale esigenza.

Ecco la stessa verità esposta in altro e continuativo modo dal Cristo. Scopo della sua vita ed opera è questo: « dare la vita eterna »,[4] fare entrare nel regno dei cieli.[5] L'epilogo che Gesù vuole per la vita degli uomini è l'ingresso al banchetto dello sposo, simbolo dell'eternità.[6] Noi abbiamo già visto come il fine dell'opera personale

---

[2] *Giov.*, XVII.
[3] *Mt.*, XXVI, 29.
[4] *Giov.*, IV, 14; V, 26-28; X, 10-28.
[5] *Mt.*, VII, 21.
[6] *Mt.*, XXI, 1 segg.; XXV, 1 segg.

di Cristo coincida col fine da lui assegnato alla sua Chiesa, che considera sua continuatrice. A tutta la sua predicazione, proprio a quella che deve continuare nel magistero apostolico, sta innanzi come idea « meta » sempre la « vita eterna ». Il non sentirlo anche alla superficiale lettura del Vangelo è non raccoglierne neppure l'intimo anelito.

Non vi può essere dunque dubbio su questa finalità della Chiesa nella vita eterna, finalità che, sola, assicura una valutazione vera, propria e riverente di tutte le cose che stanno nell'ambito della Chiesa stessa. Tutti i suoi mezzi sono interessanti e tutt'altro che di poco conto, quanto è interessante e necessario il suo fine. Le imperfezioni degli uomini potranno servire da vili diversivi o da pretesti per questioni di forma a fine di deviare una questione di sostanza; non possono sminuire il peso di questa realtà.

È raggiunta la specificazione richiesta. Avevamo posto il quesito: come la Chiesa verifichi il fine comune delle cose di dar gloria a Dio. Essa lo attua beneficando gli uomini del più grande dei doni: conducendoli alla vita eterna.

## 2. - Le finalità subordinate.

Vedremo ora che Gesù ha assegnato alla sua Chiesa delle finalità più immediate, da attingersi senz'altro durante la fase terrena del regno di Dio. Esse rappresentano delle tappe progressive verso la realizzazione ultima del suo scopo specifico che consiste nel condurre gli uomini alla vita eterna; anzi sono i mezzi necessari per giungere a quel fine. Esiste in questi fini immediati una subordinazione all'ultimo scopo, tale da unificarli e stenderli in un piano logico e completo, che permette di vedere, sotto altro aspetto, la coerenza del concetto del Cristo.

La Chiesa deve formare i santi. Non si tratta qui di una casta particolare, aperta esclusivamente a degli iniziati e a dei predestinati. Nel Vangelo si respira l'aria della libertà e non esistono barriere che soffochino possibilità a chicchessia. Tutti debbono essere santificati: la gradazione tra i santi, i meno santi e i non santi, non è data da una preventiva gradazione gerarchica, bensì dal diverso modo con cui gli uomini rispondono e cooperano all'appello del Vangelo. Tutta la parentesi contenuta in quello e segnatamente la parabola del Seminatore,[7] lo affermano senza equivoci. La Chiesa deve spingere tutti alla santità

[7] *Mt.*, XIII, 3 segg.

in quanto con questa è raggiungibile nella più alta forma la vita eterna: ciò in tutti gli stati, condizioni e possibilità.

Osserviamo i discorsi parenetici di Gesù [8] di cui abbiamo in Matteo la raccolta più larga; accostiamoli anche all'insegnamento parabolico avente pure finalità morale,[9] sentiamo la elevatezza di stile che fu donata a tutto il discorso dell'ultima cena.[10] Gesù ha delineato per tutti gli uomini un ideale di santità che si impone nella vita interna ed esterna, che conosce le rinunce della povertà di spirito, ed eventualmente della castità perpetua, che sempre va guidata dall'amore, dal perdono, dalla sofferenza accolta di buon animo. Tutto questo insegnamento morale entra nel patrimonio che la Chiesa deve dare a tutti e secondo il quale deve « formare i discepoli ». Ancora una volta il discorso dell'epilogo in Matteo [11] e in Marco [12] è esplicito su questo punto. La grande aspirazione all'amore ed alla perfezione che pervade l'Evangelo, Gesù l'affida alla sua Chiesa. La insistenza con cui il Cristo ha condotto la sua predicazione morale testimonia con quanta fermezza abbia orientato la sua navicella verso la soglia immediata della santità. Ecco l'ultima sua richiesta al Padre pei discepoli e per tutti: « Padre santo ... santificali nella verità ... che tutti siano una cosa sola come tu stesso, o Padre, sei in me ed io in te, anch'essi siano in noi ... io in loro e tu in me, affinché siano consumati nell'unità ... Che l'amore col quale mi hai amato, sia in loro ed io in essi ».[13]

Questa preghiera è un vertice nei desideri di Cristo: il tono e il momento in cui fu detta lo esprimono abbastanza; essa fa coincidere la santità soprattutto coll'amore ed ha vibrazioni misteriose, insolite certo per il comune linguaggio umano, ma fa pensare che Gesù non ha riguardato completa la sua missione se non dove ha fatto raggiungere ai discepoli la santità. L'efficacia della Chiesa è misurata da questo: anzi, come vedremo, la indefettibilità della Chiesa deve attuarsi in tale effetto raggiunto.

Portare alla santità è il primo onere della Chiesa, ma è anche un onore ed una sorgente di diritto. È possibile misurare l'onere se si tiene conto esatto del pieno concetto di santità che si mira ad attuare secondo il piano evangelico.

---

[8] *Mt.*, X, 7; X, 1 segg.; XI, 25-30; XV, 1-20; XVI, 24-28; XVIII, 1-35; XIX, 1-29; XX, 25-28; XXIII, 1 segg.; XXV, 34 segg.

[9] *Mt.*, XXV, 1 segg.

[10] *Giov.*, XV, 1 segg.

[11] Vedi cap. XXVIII.

[12] Vedi cap. XIV.

[13] *Giov.*, XVII, 11-25.

La santità aggiunge qualcosa all'uomo naturalmente completo; sempre inteso che non ci può essere un « santo » dove non c'è ancora un « uomo ». Aggiunge una più perfetta esigenza di verità, di equilibrio, di coerenza, continuità e purezza interiore. Tutto il Discorso della Montagna [14] insiste in questo « aumento » non solo rispetto ad un qualsiasi concetto umano di morale, ma anche riguardo alla stessa legge mosaica. La santità aggiunge nel pensiero di Gesù una « dedizione » che oltrepassa ordinariamente e su tutta la linea i confini di ciò che è « dovuto », ossia è puro e semplice dovere umano. Non lo si sente questo forse — e ciò solo ad esempio — ove si parla della carità e dove il modello di questa carità è la stessa perfezione divina? [15] Nella santità pertanto il margine del « dono » è molto, anzi immensamente più largo del margine di « stretta legge ». Allora il « rendimento morale » requisito è semplicemente sconcertante per chi si impunta sul « minimo » giuridicamente richiesto. Tutto ciò stabilisce i contorni netti di una idea troppo spesso abusata, l'« eroismo ». Non c'è, secondo il Vangelo, *santità caratteristica* senza eroismo.[16] La Chiesa si presenta al mondo con in mano un simile mandato. Esso sta bene al disopra dei piccoli e grandi interessi; delle piccole e grandi questioni umane. Se non se ne tien conto, non si sarà mai giusti nella valutazione dei fatti che riguardano la Chiesa o dei diritti che essa accampa. Chi la vede senza questa sua ardua finalità, la svuota. Non è tutto, questo (la trattazione sulla grazia lo proverà), ma è molto. Quanto essa chiede per poter agire, educare e permeare nelle anime ha la sua logica in tale missione santificatrice, la più audace che esista. Nessuno troverà esagerate le pretese del rocciatore di sesto grado che chiede corde, chiodi, piccozze e molti altri attrezzi necessari. Fare dei santi è il sesto grado nella scalata del mondo. Ecco perché dicevamo che la finalità santificatrice quanto è un onere, altrettanto dà origine nella Chiesa ad un diritto di rispetto, di comprensione, di libertà e di aiuto. Del resto ad ogni dovere corrisponde sempre il correlativo diritto.

Ma non è tutto. Se è vero che la Chiesa deve spingere ogni uomo alla santità, non è meno vero che « deve » realizzare un programma, che non è imposto a tutti, ma è lasciato invece alla libera elezione delle anime generose. Anche questo entra nel deposito parenetico che il Cristo le ha affidato.

Il programma elettivo di cui si parla è definito nei « *consigli*

---

[14] *Mt.*, V, 3 segg.
[15] *Ivi*, 48.
[16] Vedi vol. I: *La Rivelazione*, pag. 211 segg.

*evangelici* » di castità perpetua, povertà ed obbedienza perfetta. L'elettività, ma anche la superiorità del programma Gesù le ha messe bene in chiaro. Parlò delle nozze e ne difese la fusione e l'inviolabilità, quindi la onestà; [17] ma contemporaneamente parlò di una rinuncia all'uso del matrimonio « per il regno dei cieli » [18] come di cosa superiore, alla quale non tutti arrivano.[19] Ebbe la povertà di fatto la più assoluta [20] e disse esser molto difficile ad un ricco entrare nel regno dei cieli,[21] ma non la impose affatto e non la incluse per nulla nello schema di vita buona, proposta ad un giovane onesto, per quanto pavido.[22] Allo stesso, che insisteva con lo sguardo, forse, per una via di maggior perfezione, propose, sì, ma con l'aria di chi fa appello alla generosità e non al dovere, di vendere il patrimonio e darlo ai poveri.[23] Gesù discriminò benissimo, dunque, il precetto della povertà di spirito,[24] dal consiglio della povertà di fatto; ma questo, comunque, lo diede. Riconobbe colle sue stesse richieste non costrittive un margine, oltre la legge, nel quale l'uomo può fare ciò che crede; egli per conto suo, come uomo, non fece mai la volontà propria, sibbene per amore fece sempre la volontà d'un altro. L'« altro » era il Padre. Lo disse apertamente: « Mio cibo è fare la volontà di Colui che mi ha mandato ».[25] Con questo diede, assieme all'esempio, un consiglio di perfezione: infatti l'ubbidienza intesa come stato elettivo non è solo soggiacere alla legge ed alla autorità, ma anche in quello di cui si può avere la libera iniziativa, scegliere di sottostare per sempre alla volontà di un altro. Sarebbe errato il credere che questi tre consigli siano un elemento accidentale aggiunto al disegno etico. No: essi sono un tono generale ed un livello nuovo di vita. Tali almeno appaiono se si considerano bene nella loro realtà umana psicologica e nel raggio di azione profondo che hanno gli istinti incanalati e diretti a più alto dono.

Ma a noi interessa questo: la Chiesa deve per volere del suo fondatore attuare anche questo programma. Sarebbe un altro errore il credere che ciò non interessi la storica e giuridica costituzione del regno di Dio in terra. È proprio il contrario. Questo mostra di quale fine, oltre l'ordinario, quindi di quale spirito e di quale anima sia dotata la sua struttura.

[17] *Mt.*, XIX, 3-9.
[18] *Ivi*, 12.
[19] *L. c.*
[20] Vedi vol. I: *La Rivelazione*, pag. 97.
[21] *Mt.*, XIX, 23.
[22] *Ivi*, 18-19.
[23] *Ivi*, 21.
[24] *Mt.*, V, 2.
[25] *Giov.*, IV, 34.

Abbiamo il diritto di attenderci che il Cristo alla sua Chiesa abbia dato un'anima! Il programma dei « consigli » viene ordinariamente attuato attraverso la vita monastica e religiosa. Negare alla Chiesa il diritto di averla, di organizzarla e di reggerla insindacabilmente colla sua competenza esclusiva, significa non conoscere l'incombenza che il Vangelo le ha affidato, nonché misconoscere il valore sociale che codeste dedizioni rappresentano per un mondo assetato di generosità quanto ne è privo.

Finalmente la Chiesa deve offrire i mezzi di santificazione a tutti gli uomini. Ecco un'altra finalità subordinata. Ciò è insito nel fatto che Cristo questi mezzi glieli ha affidati appunto perché ne usi. Noi già li conosciamo.

Primo mezzo è la cognizione della verità rivelata a fine di crederla: per donarla c'è il magistero infallibile.[26]

Altro mezzo è l'opera legislativa e direzionale rispetto alla volontà in tutto ciò che è morale e religioso.[27] S'aggiunge il potere di santificare attraverso i sacramenti.[28]

Dall'ufficio magisteriale, giurisdizionale e sacramentale risulta chiaro nel pensiero di Gesù Cristo la *missione educativa* della Chiesa, volta a quell'equilibrio e a quella forza, umana e divina, che è una delle più grandi risorse della società civile.

Questo complesso di finalità ha uno schema unificatore: tutto è per la santificazione degli uomini e del mondo: questa santificazione, almeno sufficiente, è condizione necessaria per il raggiungimento della vita eterna. Abbiamo affermato un principio: la Chiesa ha per finalità immediata quello di dare quanto ha in mano. Quello che possiede e quello che può realizzare nelle anime, secondo il pensiero di Gesù, ha incredibili conseguenze sociali. È così che Chiesa e società si troveranno di fronte: ma non come nemiche.

### 3. - Finalità e diritto.

La finalità della Chiesa circoscrive il suo diritto. Se ne è già fatto un cenno trattando della giurisdizione del collegio apostolico e di Pietro.[29] In qualunque cosa, gli elementi e gli aspetti in tanto sono in quanto il fine di essa li postula. Mancando infatti la finalità, mancherebbe la ragione di essere. Se si tratta di una istituzione che ha dei doveri e dei diritti — è il caso della Chiesa — questi seguono

[26] Vedi cap. V.
[27] Vedi cap. VII.
[28] Vedi cap. VIII.
[29] Vedi capp. VII, X.

la comune legge: in tanto sono in quanto sono richiesti dal fine. Tutto ciò sgorga dal diritto naturale e da un sano criterio umano. Non è possibile pensare, dopo quello che sappiamo di Gesù, avere egli fondato una istituzione tra le cose umane, prescindendo, anzi schiacciando le inderogabili leggi che sono in natura. Ne segue chiarissimo questo: la Chiesa ha da Cristo un potere di imporre, di esigere e di repellere su quanto è requisito, o come necessario o come utile, dal suo fine eterno. Ecco come il fine circoscrive il diritto. Non può sfuggire l'importanza di questo principio che sta alla base dei rapporti colla società civile e che discrimina il campo della Chiesa dalla competenza di questa.

Non si dimentichi però che mentre il fine in genere circoscrive, un tal fine definitivo, totale, eterno, sotto altro punto di vista, allarga il campo di competenza della Chiesa. Infatti: è totale, cioè tutto l'uomo e tutto quanto è nell'uomo vi è diretto, vi si perfeziona e vi si salva per sempre. Ecco dunque che quanto è nel cristiano, realtà ed azione, sotto l'aspetto in cui si rapporta a Dio (aspetto morale) ed all'ultima salute, cade sotto il diritto della Chiesa. Così molte questioni umane, non nel loro aspetto tecnico, scientifico, politico, bensì in quello morale, diventano oggetto della competenza ecclesiastica.

Vi sono altri casi nei quali appare come la finalità della Chiesa allarghi (e quanto parrebbe incredibile) il suo diritto. Il potere di sciogliere conferito, per es., a Pietro va interpretato su questo sfondo: ecco perché Pietro può entrare in quello che riguarda l'eternità e Dio stesso, come sciogliere e dispensare dai voti, concedere le indulgenze, ossia lo svincolo da obblighi di pena che, non soddisfatta nel tempo, peserebbe sulla vita futura. Tutto l'intervento innegabilmente più profondo nelle anime e nei loro destini che la Chiesa avoca a sé, trova la sua netta giustificazione nell'ampiezza soprannaturale della sua finalità. Si tratta di logiche ed immediate conseguenze del pensiero di Gesù Cristo. Se di certe legittime e necessarie conseguenze egli non parlò (il che non si può dimostrare), certo ne ebbe nitida la visione.

Il distacco più grande tra la Chiesa e le altre istituzioni è posto dalla sua finalità. Per questo Gesù poteva dire con asseveranza assoluta, rispondendo ad una interrogazione ufficiale di Pilato: « Il mio regno non è di questo mondo ».[30] Il vertice della costruzione alla cui nascita qui storicamente assistiamo, si discrimina da tutte le cose terrene. Il peso che rende grave la Chiesa sui destini umani non è affidato solo ad una maestà terrena.

[30] *Giov.*, XVIII, 36.

# XII

# LA SOCIETÀ PERFETTA

La storia evangelica ci ha ormai dato l'orditura intera del disegno cui Gesù ha consegnato l'idea sulla Chiesa. Abbiamo assistito attraverso una analisi minuta alla storica istituzione di questa. È il momento di raccogliere dall'analisi una valutazione generale. Ogni disegno completo dice qualcosa, anzi molto di più delle sue singole parti considerate separatamente o della loro pura somma. L'insieme rivela l'arte e l'idea profonda. Raccogliendo gli elementi veniamo dunque ad una sintesi.

## 1. - Gesù volle una società.

Osserviamo alcuni aspetti: Gesù ha voluto evidentemente una « coadunazione di uomini ».[1] Questa unione non è semplicemente un'unione casuale, perché egli la pensa assistita da una gerarchia; non è la pura unione morale di molti che professano la stessa idea. È una unione organizzata,[2] sottoposta ad una vera autorità, quindi con vincoli e mezzi esterni, visibili. Egli ne ha parlato sia in parabola, sia concretamente come di una unità ben definita, distinta dalle altre istituzioni, anzi in opposizione colla città del mondo e col maligno. Difatti non ne è uscita la accozzaglia, bensì il disegno.

E questo disegno è presente sulle labbra di Gesù con la stessa individuazione con cui si parlerebbe di una persona definita: è la « sua Chiesa ».[3]

Il capitolo precedente ha potuto stabilire documentando, che una tale coadunazione di uomini è fatta in ordine al raggiungimento di un grande fine comune: esso è « la vita eterna ». Non è visibile, come tutte le vere finalità proiettate nel futuro, ma non è senza sufficienti testimoni: essi sono gli stessi che rendono testimonianza al Cristo.

---

[1] Vedi cap. III.
[2] *Ivi.*
[3] *Mt.*, XVI, 18.

Sta ove tutti gli uomini sentono di andare e nel punto al quale tutti intuiscono in qualche modo di dover provvedere. Che cosa spiri questo carattere di « comune » vedremo meglio allorché si esporrà il piano della redenzione.

Non solo: Gesù ha inequivocabilmente fissato dei mezzi comuni. Essi sono: i sacramenti,[4] il sacrificio, il culto, la legge morale, il patrimonio di verità garantito da un magistero vivo, infallibile e preciso,[5] una autorità legislativa e direzionale.[6] Questi mezzi non hanno altra ragione di essere al di fuori del raggiungimento del fine soprannaturale.

L'unione fra tutti i suoi seguaci, già in atto per l'idea ed il fine comune, nonché per la comunanza delle pratiche, l'ha suggellata e garantita, mediante una gerarchia giurisdizionale la quale ha il vertice monarchico in Pietro. Questa gerarchia, i documenti l'hanno appunto mostrata risultante di due gradi: collegio apostolico e Pietro (successori degli apostoli e successori di Pietro). Il potere di ordine, ossia di santificare [7] è ugualmente degli apostoli e del loro capo. Ma ecco che appaiono altri partecipi, in forma più ridotta, dello stesso potere, rivestiti quindi di un carattere ministeriale. Intorno a Gesù ed al collegio dei dodici sta un'altra schiera di uomini, che la tradizione cristiana chiamò genericamente « discepoli », i quali sono distinti dai semplici credenti. Il Maestro ne ha esplicitamente designati settantadue. Sono rimaste parecchie liste greche coi nominativi di questi discepoli; [8] ma debbono a buon diritto ritenersi apocrife. Ai tempi di Eusebio di Cesarea [9] non se ne aveva un catalogo autentico. Questo però non importa. Interessa il fatto che viene loro affidata una missione evangelizzatrice, analoga a quella degli apostoli. Anzi le norme riferite da Luca [10] per il loro comportamento sono analoghe a quelle date da Gesù agli apostoli.[11] Questi « settantadue » appaiono certo con un ufficio ministeriale. Ciò fa supporre che Gesù abbia dato a loro, in sottordine ed in ausilio degli apostoli, una fisionomia giuridica ben definita. Spesso nei Vangeli si parla di « discepoli »,[12] ma si allude generalmente ai dodici, per quanto non si possa esclu-

---

[4] Vedi cap. VIII.
[5] Vedi capp. V-VI.
[6] Vedi cap. VII.
[7] Vedi cap. VIII.
[8] *P. G.*, XVII, coll. 521-524, 543-545, 1061-1065.
[9] Eus., *Hist. Eccl.*, I, 12.
[10] *Lc.*, X, 1 segg.
[11] *Mt.*, X, 5 segg.
[12] *Mt.*, X, 1; XI, 1; XII, 1, ecc.; *Mc.*, VIII, 27, ecc.; *Lc.*, VIII, 9, ecc.; *Giov.*, II, 2, ecc.

dere che talvolta il termine, più largo, includa pure altri del più intimo ambiente di Gesù.

Questo stesso ambiente più intimo e complementare al collegio apostolico si svela subito dopo l'Ascensione. Nel cenacolo sono infatti circa 120 persone,[13] non i soli dodici. In quei primi giorni, anteriormente alla Pentecoste, quando da Pietro viene posta la questione della successione a Giuda, si fissa pure entro quale ambito debba cadere la scelta: « È necessario che di quegli uomini i quali sono stati con noi per tutto il tempo in cui è venuto e si è dipartito il Signore, dal Battesimo di Giovanni, fino al giorno in cui è stato tolto a noi, *uno* se ne scelga che diventi con noi testimone della sua risurrezione ».[14] L'ambiente più intimo di Gesù al quale appartengono altri che non sono apostoli ha evidentemente un valore particolare. Esso sottolinea intanto quello che si vedrà più chiaro e si potrà interpretare a dovere coll'esame dei documenti apostolici.

In questi ultimi compaiono i « presbiteri » o preti. Quando Barnaba e Saulo vengono mandati a Gerusalemme per recarvi le elemosine raccolte onde fronteggiare il disagio della carestia,[15] vi trovano a reggere la chiesa dei « presbiteri ». Infatti era stato ucciso Giacomo il Maggiore;[16] Pietro, imprigionato e miracolosamente libero, si era allontanato.[17] Solo Giacomo il Minore era in un primo tempo rimasto,[18] poi si era probabilmente ritirato dalla città. Quei presbiteri esercitavano indubbiamente funzioni gerarchiche di governo, istruzione e ministero. Quando verso l'anno 49 si celebra il concilio gerosolimitano, accanto agli apostoli presenti, membri anch'essi del concilio, quindi in piena funzione gerarchica, si trovano i soliti « presbiteri ».[19] Una decina d'anni dopo, quando Paolo ritorna a Gerusalemme dal suo terzo viaggio, vi trova sempre Giacomo il Minore, che ne è il vescovo,[20] circondato dai suoi « presbiteri ».[21] Essi sono evidentemente in un grado inferiore agli apostoli; non interloquiscono al concilio gerosolimitano dove sono « colonne » soltanto gli apostoli,[22] dei quali gli stessi presbiteri appaiono coadiutori e sostituti. La organizzazione « *locale* » della Chiesa gerosolimitana

---

[13] *Atti*, I, 15.
[14] *Ivi*, 21-22.
[15] *Atti*, XI, 30.
[16] *Atti*, XII, 2.
[17] *Ivi*, 3 segg.
[18] *Ivi*, 17.
[19] *Atti*, XV, 2 segg.
[20] Eus., *Hist. Eccl.*, II, 1.
[21] *Atti*, XXI, 18.
[22] *Gal.*, II, 9.

mostra al di sotto dell'apostolo il « presbiterato ». Non c'è da meravigliarsi se, nell'organizzazione delle sue Chiese, Paolo, il quale sta ben attento a uniformarsi in tutto al criterio degli apostoli,[23] ha dato la stessa forma. Infatti, mentre è lui che, almeno in un primo tempo, ritiene di molte Chiese fondate il governo e l'amministrazione, tanto da intervenire, cambiare, scacciare indegni, insegnare, dirigere — le lettere sue ne sono una ben chiara testimonianza — costituisce nelle singole Chiese non uno, ma più « presbiteri ».[24] Questi gli sono pienamente soggetti. Tale sistema è universale e continuo nell'età apostolica, tanto che anche quando Paolo, più tardi, pone suoi vicari Timoteo e Tito, raccomanda di costituire nelle diverse città dei « presbiteri ».[25] I quali vengono deputati, mediante la imposizione delle mani, all'ufficio di presiedere e di insegnare.[26] A tal proposito l'apostolo delle genti, che scrive a Timoteo sul diritto dei presbiteri all'onesto sostentamento ed alla difesa contro le calunnie,[27] raccomanda pure di non essere corrivo nella loro elezione e consacrazione.[28] La figura morale del « presbitero » viene ampiamente descritta in queste lettere pastorali di Paolo,[29] per quanto venga chiamato or col nome suo proprio, or con quello di « *episcopo* ». Allusioni a questo collegio presbiterale, magari usando indifferentemente per lo stesso soggetto i due nomi, si hanno per la Chiesa di Corinto,[30] di Filippi,[31] di Tessalonica.[32] Vi si allude — ciò appare credibile dal confronto coi testi analoghi — nella lettera agli Ebrei.[33] Quando Paolo sbarca a Mileto fa chiamare i « presbiteri » della vicina Efeso e tiene loro un commovente discorso. Essi sono stati posti dallo Spirito Santo a reggere la Chiesa. L'apostolo sa dunque che la loro istituzione non è dovuta all'opera apostolica, sibbene al diretto decreto divino. Essi debbono attendere a sé e al gregge: loro compete la vigilanza e la difesa contro i lupi rapaci.[34] Anche qui, a proposito dello stesso soggetto, si usano i due termini di « presbitero » ed « episcopo ». Dal

---

[23] *Gal.*, II, 2.
[24] *Atti*, XIV, 23.
[25] *Tito*, I, 5.
[26] *I Tim.*, V, 17.
[27] *Ivi*, 18-19.
[28] *Ivi*, 22.
[29] *I Tim.*, III, 1 segg.; *Tito*, I, 6 segg.
[30] *I Cor.*, XVI, 16. Non si può escludere si alluda talvolta oltre che a presbiteri semplici, anche a veri vescovi.
[31] *Filipp.*, I, 1.
[32] *I Tess.*, V, 12.
[33] *Ebrei*, XIII, 17.
[34] *Atti*, XX, 18-35.

che si deduce come, pur essendo ben definita la figura giuridica dei presbiteri, talvolta il discorso li accomuna ai vescovi; inoltre la terminologia non era ancora stata definitivamente fissata. Si sa che sono sempre prima le cose e poi i nomi: ma a noi che interessano sono appunto le cose.[35]

Possiamo riassumere così: al tempo apostolico esistono dei preposti alle chiese, che hanno carattere puramente *locale*, *inferiori* e quindi subordinati agli apostoli, distribuiti in numero più o meno grande nelle singole comunità; essi però per mandato apostolico reggono i fedeli, insegnano e compiono tutte le funzioni ministeriali necessarie e solite a celebrarsi nell'ordinario andamento culturale.

La documentazione cristiana del primo secolo conferma pienamente.

La *Didachè dei XII Apostoli* (sec. I) parla della organizzazione delle Chiese particolari e riconosce in esse « episcopi » e « diaconi ».[36] Verosimilmente il termine « episcopi » qui indica anche i « presbiteri » per quella libertà terminologica, spiegabilissima agli inizi, e che abbiamo già trovata nei documenti citati. Ben più interessante è la trattazione che leggiamo nella lettera indirizzata da Clemente Romano ai Corinti verso la fine del primo secolo, vivente ancora Giovanni l'evangelista.[37] Vi si dichiarano infatti i ministeri divini e quelli che li debbono compiere. C'è una rispondenza tra l'organizzazione del sacerdozio nell'antica legge e nella nuova. In quella il sommo sacerdote, i sacerdoti e i leviti: insomma tre ordini. In questa ci sono « episcopi » e « diaconi ». Esattamente come nella *Didachè*. Però nella terminologia di Clemente, il termine « episcopi » comprende, oltre il vescovo monarchico (*episcopus* strettamente inteso), i sacerdoti di secondo ordine, ossia i « presbiteri »; non solo per l'invocato parallelismo con la triplice distinzione nell'antica legge, ma, soprattutto, perché lo stesso Clemente parla di *presbyteri* della Chiesa di Corinto ai quali si deve prestare sudditanza. Questo comprendere in uno stesso termine, poi definitivamente riservato ai soli vescovi, tanto questi che i presbiteri, non ha nulla di assurdo, in quanto non li mette per nulla sullo stesso piano, li accomuna solo in una denominazione generica. Infatti dei vescovi vedremo a suo tempo il carattere giuridico, diverso da quello qui attribuito ai preti. Alla luce del pensiero espresso nella lettera di Clemente Romano ai Corinti

---

[35] Vedi H. DIECKMANN, *De Ecclesia Christi*, I, 347 segg.; G. B. FRANZELIN, *De Ecclesia Christi*, 252 segg. In questo testo probabilmente si parla anche a veri vescovi; certo non sono esclusi i presbiteri. Quindi l'argomento vale.

[36] Vedi cap. XVI.

[37] Vedi capp. XL, XLIV.

è possibile dare la più completa interpretazione al testo citato dalla *Didachè*, dove si parlava solamente di vescovi e diaconi.[38] Certo i due testi avranno la loro ulteriore conferma quando si sarà trattato dell'esistenza dell'episcopato monarchico, successore degli apostoli, già al primo secolo.

Ad ogni modo il collegio dei « presbiteri » colle sue attribuzioni e colle sue distinzioni ha la più completa esposizione nelle lettere di Ignazio di Antiochia. Il vecchio vescovo, quasi contemporaneo di Gesù, compagno di Pietro e suo successore sulla cattedra antiochena, ha ben il diritto di testimoniarci sui fatti e sul pensiero dell'ambiente apostolico. Nelle sue lettere ci presenta l'*episcopus*, solo e vero capo della Chiesa particolare; attorno a lui stanno i « presbiteri », che debbono essere a lui soggetti. I fedeli debbono essere ossequenti non solo al vescovo ma anche ai « presbiteri ». I quali sono collaboratori del vescovo e possono celebrare l'Eucaristia se lui lo commette, per quanto sia conveniente che tutti si associno alla sua Messa in segno dell'unità della Chiesa. Dopo il « presbitero » vengono i « diaconi ».[39]

Nella lettera di Policarpo, diretta ai Filippesi, appare la stessa costituzione locale della Chiesa: attorno a lui, vescovo di Smirne, stanno i « presbiteri »; i Filippesi poi devono prestare ubbidienza ai loro « preti » e ai loro « diaconi ».[40] Tutte le fonti posteriori sono in questo *pienamente unanimi e colla loro concordia, anche se non ci fossero i documenti del primo secolo da noi esaminati, renderebbero storicamente impossibile pensare che all'epoca apostolica le cose stessero in modo diverso.*

Possiamo ora riassumere il complesso dei documenti del primo secolo, i quali per i loro autori, tutti dell'ambiente apostolico, hanno il diritto di illuminarsi l'un l'altro e completarsi vicendevolmente. *Le comunità particolari sono governate da uno solo,* apostolo o vescovo, mediatamente od immediatamente. Questo capo ha talvolta comune coi suoi subalterni il nome *episcopus* che gli viene però a poco a poco riservato e col quale già viene contraddistinto definitivamente nelle lettere di Ignazio. Ma ad onta della versatilità del nome, i due uffici di capo e subalterno sono nettamente distinti. *Subalterni si rivelano i « presbiteri » o « preti », i quali sono in numero indefinito nelle Chiese particolari: non hanno di per sé potestà di*

---

[38] *Ai Corinti*, LVII.

[39] *Ai Corinti*, II-III-VII; *Ai Magnesii*, II-VI-XIII; *Agli Smirnesi*, VIII-XII; *Agli Efesini*, II; *Ai Filadelfi*, 162-3-7-10; *A Policarpo*, 6. Vedi *Patres Apostolici* (ed. Funk), I.

[40] *Ai Filippesi*, I, 5-5.

*governo, ma la esercitano in collaborazione col capo della Chiesa.* Pure in subordinazione a lui esercitano funzioni magisteriali, tanto che talvolta vengono chiamati « dottori », come sembra accada nel *Pastore* di Erma (sec. II). I « presbiteri » hanno soprattutto funzioni ministeriali (riguardo al Sacrificio ed all'amministrazione dei sacramenti) nell'ordinaria vita della comunità: così infatti appaiono rispondere a tutte le esigenze di questa, che enumera tra le prime, come vedremo, le esigenze cultuali. Giacomo stesso, nella sua epistola cattolica, accenna esplicitamente alla parte dei « presbiteri » nell'azione sacramentale.[41]

Nessun dubbio quindi sulla esistenza e piena individuazione giuridica dei « presbiteri » nell'ambiente apostolico.

Ma per poter riprendere il filo del nostro studio, è necessario rendersi conto di un'altra questione. Questi « presbiteri » chi li ha introdotti? Chi ne ha fissato la « figura » giuridica, attribuito e delimitato i poteri in sé ed in rapporto alla eminenza del collegio apostolico e suoi successori?

Dobbiamo noi ritenere il « presbiterato » una istituzione di Cristo, sicché rientri di pieno diritto nel quadro del concetto di lui? Oppure dobbiamo pensarlo una istituzione apostolica, certo immediata, poiché la ritroviamo nei primissimi tempi degli *Atti* apostolici? In questo secondo caso si dovrebbe ritenere aver il collegio apostolico e Pietro usato del supremo potere di legare e di sciogliere, di prendere iniziative e legiferare per completare quanto sarebbe mancato alla completa « articolazione » della attività ecclesiastica, la quale, nelle singole comunità, non poteva certo svolgersi sempre per opera di un unico uomo fosse apostolo o vescovo.

Infatti, a chi guarda bene l'istituzione del « presbiterato », esso appare come il rimpolpo della gerarchia della Chiesa. Mentre Gesù l'ha concepita in tale funzione magisteriale, educativa e santificatrice da dover tenere necessariamente un contatto non generico ma speciale con i singoli fedeli, il collegio apostolico non potrebbe assolutamente bastare a tradursi negli infiniti e svariatissimi atti, che una simile opera richiede. Né si potrebbe pensare seriamente ad un collegio apostolico aumentato all'infinito, perché una tale enorme serie di « parigrado », con un tale grande potere, creerebbe una tale pletora di comandanti, da nascerne piuttosto un'anarchia che un ordine. Basta una tale considerazione per dover ammettere a priori che Gesù, nella sua sapienza, ha pensato senza dubbio un necessario completamento, fatto di uffici subordinati alla gerarchia, disposta tra Pietro e gli

[41] *Giac.*, V, 14 segg.

apostoli. Poiché il completamento ci appare perfetto fin dagli inizi, nel « presbiterato », è ragionevole ammettere che il « presbiterato » stesso non sia opera di apostoli, sibbene dello stesso Cristo.

Del resto secondo i documenti riferiti i « presbiteri » li troviamo subito, universalmente, colla stessa fisionomia (subordinati, in pluralità, locali collaboratori, ministeriali consacrati) e questo nella stessa Chiesa madre, quella gerosolimitana. Non si tratta dunque di una istituzione faticosamente uscita da una progressiva e travagliata esperienza, ricca per forza di oscillazioni e adattamenti vari: è opera immediata di getto. Sgorga cioè con quel carattere che hanno le opere apostoliche: *pura esecuzione*, sicura quanto obbediente, di un ordine del divin fondatore.

Ad ogni modo, quale era su questo punto il pensiero dell'ambiente apostolico, che è perfettamente in grado di informarci sui fatti e detti del Cristo? Esso si è sufficientemente espresso e nello stesso senso verso il quale ci hanno fatto propendere le logiche illazioni sopra riportate. Paolo parlando ai « presbiteri » di Efeso ricorda chiaramente a chi si debba la loro istituzione. « Lo Spirito Santo vi ha posti vescovi a reggere la Chiesa di Dio che egli ha acquistata col suo sangue ».[42] Queste ultime parole si appropriano a Gesù Cristo. Con uno di quei gesti sintetizzanti, proprio del suo stile, Paolo ha messo insieme l'idea di Spirito Santo e di Cristo: comunque egli chiama nettamente in causa Gesù allorché si tratta dell'istituzione dei « presbiteri ». Il discorso in parola, tenuto a Mileto prima della definitiva e lacrimata partenza, è volto infatti a *prepositi locali, veri « presbiteri »*; anche se si vuole vedere tra quelli dei veri « episcopi », si dovrebbe egualmente concludere che, essendo le stesse parole dirette agli uni e agli altri, affermano per entrambi l'istituzione dell'ufficio da parte del Cristo.

Non meno chiara è la testimonianza di Clemente Romano nella solenne lettera indirizzata alla Chiesa di Corinto: « Le offerte e gli uffici sacri Egli (Gesù) ha comandato non fossero fatte a caso e disordinatamente; ma nei tempi ed ore stabilite; Egli stesso ha definito colla sua suprema volontà *da chi* intende sia fatta la celebrazione ».[43] Noi sappiamo già dai documenti che la celebrazione appartiene pure ai « presbiteri ». Dunque costoro si debbono all'istituzione del Cristo. In un lungo tratto Clemente ha proprio l'intenzione esplicita di dimostrare ai fedeli di Corinto la netta distinzione tra la gerarchia ed i laici, la soggezione di questi a quella (ne avevano molto bisogno).

---

[42] *Atti*, XX, 28.
[43] *Ai Corinti*, XL.

La forza della sua argomentazione è in questo: i vari gradi della gerarchia nella quale pone spesse volte [44] i « presbiteri » od anche i « sacerdoti » in plurale (il che è equivalente a « presbiteri », di vescovi infatti ce n'è uno solo), sono dovuti alla diretta istituzione del Cristo.[45] Gli apostoli, « ricevuti gli ordini dal Cristo », procedettero alla costituzione gerarchica.[46]

Ignazio esprime a suo modo questo fatto, affermando la necessità del presbiterato perché « esista la Chiesa ». Infatti per lui « senza questi — vescovo, preti, diaconi — la Chiesa neppur si nomina » [47] ed è senz'altro fuori della Chiesa « chi fa qualcosa senza questi, cioè senza il vescovo, i preti e i diaconi ».[48] Non è difficile intendere il valore di questa perentorietà di Ignazio. Essa è analoga a quella con cui, anche ove non è posta direttamente la questione, si parla del presbiterato al primo secolo: esso è quanto è la Chiesa, per lo stesso motivo e della stessa fonte da cui promana la Chiesa.

Ripetiamo che fin qui non si è fatta questione del nome « presbitero », ma dell'ufficio. Il nome non è ancora riservato ai subalterni degli apostoli: quello che interessa è che viene presentata netta la figura giuridica di tali subalterni. Le oscillazioni del nome, riguardato ancora talvolta in funzione generica, permettono che senza nulla confondere degli uffici, lo si applichi a persone diverse dai semplici « presbiteri » o preti, sfruttando la sua versatilità. Pietro e Giovanni lo applicano a se stessi.[49] Papia assumendolo in forma antonomastica lo applica, quasi titolo di onore, a tutti gli apostoli.[50]

Poiché la testimonianza apostolica e primitiva attribuisce al Cristo stesso l'idea e l'attuazione del presbiterato, vero sistema capillare della Chiesa, non è difficile scorgerne ora le radici in quel collegio di discepoli costituenti un contorno ai dodici, ma anch'essi parte dell'ambiente intimo di Gesù, collaboratori suoi, come s'è visto all'inizio di questa indagine.

Accanto ai « presbiteri » o « preti » nella Chiesa apostolica compaiono i diaconi. La questione che indaga sulla loro origine è molto meno importante di quella precedente. Infatti ai diaconi i documenti non assegnano che parti secondarie, sussidiarie e, strettamente parlando, non necessarie in quanto, se battezzano o predicano, tale ufficio

---

[44] *Ai Corinti*, I, 21, 47, 54, 57.
[45] *Ivi*, 40-44.
[46] *Ivi*, 42.
[47] *Agli Smirnesi*, VIII; *Ai Tralliani*, VII, ecc.
[48] Vedi *Patres Apostolici* (ed. Funk), I.
[49] *I Pietro*, V, 1; *II Giov.*, 1; *III Giov.*, 1.
[50] Presso Eus., *Hist. Eccl.*, III, 49, 1 segg.

può venir gestito anche da altri. Occorre discriminare bene la portata delle questioni.

I « diaconi » compaiono nei documenti apostolici. Paolo saluta i santi della Chiesa di Filippi (cristiani) insieme ai loro « episcopi » e « diaconi ».[51] A Timoteo suo vicario per le Chiesa dell'Asia Minore, trattando dell'organizzazione interna delle comunità cui lo stesso Timoteo deve provvedere, parla dei « diaconi ». Devono avere esimie qualità morali, esercitano un ufficio ministeriale.[52] Questa lettera paolina fa chiaramente supporre che i « diaconi » entravano nell'ordinamento abituale e comune delle Chiese. Gli altri documenti extracanonici del secolo primo confermano questa appartenenza alla gerarchia, alla quale s'arriva, secondo fa intendere Paolo nel testo citato, solo dopo una prova.

La *Didachè* ammonisce che devono essere costituiti sui fedeli anche dei diaconi con ufficio ministeriale e di insegnamento.[53] Le qualità richieste all'ufficio diaconale in questo venerando documento sono evidentemente ispirate al testo paolino della prima lettera a Timoteo,[54] il quale dimostra la identità di soggetto.

Clemente Romano nello stesso primo secolo narra [55] che gli apostoli dovunque predicavano, tra le primizie dei neofiti sceglievano « episcopi » e « diaconi ».

Ignazio, ai Tralliani, inculca che i diaconi debbono essere di soddisfazione per tutti: essi sono ministri dei misteri di Gesù Cristo ... « non (solamente) addetti ai cibi ed alle bevande, ma al servizio della Chiesa di Dio ».[56] Sicché « tutti debbono aver riverenza pei diaconi come per Gesù Cristo ». Senza dei diaconi non è completa la Chiesa.[57] La stessa raccomandazione di rispetto ai diaconi la ripete agli Smirnesi.[58] Si capisce che questi diaconi dovevano avere molti contatti col popolo e contatti anche di ordine amministrativo, tali che poteva talvolta essere dimenticata dai fedeli la debita riverenza.

Quando la *prima comparsa* di questi diaconi? Al cap. VI degli *Atti* si narra di un risentimento dei convertiti dalla gentilità, perché vedevano alquanto trascurate le loro vedove, probabilmente in confronto di quelle degli ebrei. La mormorazione è in realtà contro questi ultimi. I dodici fecero sapere alla comunità che non potevano

---

[51] *Filipp.*, I, 1.
[52] *I Tim.*, III, 8-13.
[53] *Didachè*, XV, 1.
[54] *I Tim.*, III, 8 segg.
[55] *Ai Corinti*, XLII.
[56] *Ai Tralliani*, II.
[57] *Ivi*, III.
[58] *Agli Smirnesi*, VIII, 1.

abbandonare il ministero della parola per attendere all'organizzazione delle mense dei poveri; proponessero invece sette uomini di buona fama pieni di Spirito Santo e di buon senso; li avrebbe destinati a tale incarico, riservando a sé il ministero della parola e la preghiera. Presentarono adunque i sette candidati: Stefano, Filippo, Procoro, Nicànore, Simone, Parmena e Nicolò. Fu fatta la imposizione delle mani colla preghiera e i sette vennero costituiti in tale ufficio.[59] Sarebbe erroneo credere che le mansioni di costoro si esaurissero tutte nel presiedere all'amministrazione ed all'economato nelle iniziative pei poveri. Stefano predica, anzi polemizza: [60] gli *Atti* riportano un intero acceso suo discorso; [61]; Filippo pure svolge una missione evangelizzatrice, ad esempio, in Samaria,[62] battezza,[63] per quanto non possa amministrare la Confermazione dando lo Spirito Santo.[64] Bisogna ammettere che costoro esercitano un ufficio ministeriale e gerarchico: la predicazione, l'abbiamo pur visto, era stata solennemente affidata alla gerarchia.

Si può chiedere chi fossero dunque i sette uomini costituiti dagli apostoli. La antichissima tradizione ha unanimemente inteso trattarsi qui di « diaconi », sebbene la parola « diacono » non occorra nella relazione degli *Atti* al cap. VI.

In realtà nelle lettere apostoliche, come si è visto, si menzionano i diaconi in qualità di collaboratori gerarchici dei presbiteri: l'ufficio là assegnato corrisponde pienamente a quello esercitato dai « sette » ellenici consacrati dagli apostoli; le qualità richieste ad esempio nella lettera a Timoteo pei diaconi [65] corrispondono a quelle requisite per loro. I « sette », consacrati come sono con tanta solennità, scomparirebbero se non fossero « diaconi », ciò che riesce inammissibile. È nitida la *continuità* oltreché la *corrispondenza* tra i « sette » e i « diaconi ». Pochi uomini ebbero una celebrità pari al primo di essi, Stefano. Ancora al secolo quarto se ne celebra la gloria in elevate omelie: ora egli è sempre il diacono per eccellenza. La Chiesa romana ebbe fin dagli inizi sette diaconi, volutamente « sette », perché tanti erano stati quelli ordinati dagli apostoli.[66] Il *Liber Pontificalis* assegna senz'altro tale ordinamento a Pietro [67] e mostra il Papa Evaristo attorniato da

[59] *Atti*, VI, 1 segg.
[60] *Ivi*, 8 segg.
[61] *Atti*, VII, 2 seg.
[62] *Atti*, VIII, 5.
[63] *Ivi*, VIII, 12; VIII, 38.
[64] *Ivi*, VIII, 14.
[65] *I Tim.*, III, 8-13.
[66] *Atti*, VI.
[67] Ed. DUCHESNE, t. I, p. 118.

tale numero.[68] Anche se si volesse discutere l'attendibilità di tale notizia è certa l'indicazione sui sette diaconi contenuta nella lettera di Papa Cornelio (anno 251) al vescovo Fabio di Antiochia.[69] La stessa notizia ce la dà Prudenzio, nei suoi inni, a proposito delle Chiese di Roma e di Saragozza (sec. III-IV).[70] Un concilio tenuto a Neocesarea nel 314 proibisce di ordinare più di sette diaconi anche nelle grandi città.[71] Il *Testamentum Domini* afferma che in ogni diocesi vi debbono essere sempre sette diaconi: [72] si trattava dunque di qualcosa d'assolutamente comune in Oriente e in Occidente. La connessione tra il cap. VI degli *Atti* e la seguente storia dei diaconi non può essere messa in dubbio. Quel capitolo tratta di una vera consacrazione di diaconi. *Ma è poi la prima?* Sembrerebbe da negarsi: così pensano Knabenbauer, Belser, Michiels, Pesch, ecc. Effettivamente il testo degli *Atti* lascia chiaramente capire che la scelta dei « sette » fu fatta tra ellenisti per contentare la parte etnica della comunità primitiva, dato che i ministri della stessa comunità erano, verosimilmente, tutti ebrei. Sarebbero preesistiti dunque dei diaconi ebrei: una aggiunta contenuta al *Codice di Beza* (sec. VI) nomina questi in modo esplicito come pure il *Palinsesto di Fleury* (sec. V-VI).

Possiamo concludere: l'origine apostolica del diaconato come ministero complementare e secondario, ma gerarchico, è storicamente certa, non meno del carattere sacro (imposizioni delle mani e preghiera), anzi sacramentale della loro iniziazione. Se si tien conto del carattere integrante che rispetto all'organizzazione ecclesiastica vien dato nell'ambiente apostolico al diaconato; se si ricorda il temperamento di assoluto rispetto che gli apostoli ebbero per il Maestro e la loro riluttanza a prendere iniziative che non fossero chiaramente indicate da lui,[73] bisogna credere che l'istituzione apostolica fosse l'esecuzione di un mandato di Gesù Cristo più o meno particolareggiato.

A questo punto ci è possibile riprendere il discorso che la documentazione storica ha lungamente interrotto. Accanto agli apostoli nel disegno di Cristo appaiono « presbiteri » o « preti » e « diaconi ». Questi sono dei semplici collaboratori locali nel comando e nell'insegnamento; chi ritiene di per sé, in forma completa e propria, l'uno e l'altro potere è l'apostolo od il suo successore. *Non si può quindi dire*

---

[68] Ed. DUCHESNE, t. I, p. 126.
[69] Presso EUS., *Hist. Eccl.*, 1, VI, c. 43.
[70] *Peristephanon*, Inno.
[71] HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, I, 1907, p. 334.
[72] *Testamentum*, I, 34, Maguntiae, 1899, p. 82.
[73] Rivedere in proposito il testo della lettera di Clemente Romano ai Corinti, cap. XI.

*che i presbiteri o i diaconi facciano parte della gerarchia di giurisdizione.* Ne sono un aiuto e talvolta dei delegati subordinati, dei vicari. Al contrario, gli uni e gli altri appaiono capaci di compiere atti riguardanti l'Eucaristia e diversi sacramenti: i diaconi stessi già al primo secolo non compiono, ma coadiuvano la celebrazione del Sacrificio, battezzano. Preti e diaconi partecipano quindi al potere di santificare in grado diverso e per entrambi inferiori agli apostoli. Si ha dunque in questo potere una distribuzione di uffici subordinati e complementari tra apostoli, presbiteri, diaconi. Ne nasce una seconda gerarchia detta di « ordine ». Essa coincide parzialmente con l'altra, quella di giurisdizione, perché il suo primo grado (apostolo) include tanto Pietro che gli altri undici o loro successori, ma la estende. Le due gerarchie non creano un dualismo; non solo per tale parziale coincidenza, ma anche perché i due gradi nei quali si svolge quella di ordine, sono perfettamente subordinati e complementari alla prima. Unità di finalità e subordinazione assicurano l'armonia piena. Ci si può chiedere perché mai questo *prolungamento* nell'ufficio ministeriale, mentre la gerarchia di giurisdizione si arresta agli apostoli, rimanendo così composta d'un numero grandemente minore di elementi. La risposta è ben facile e rivela una perfezione del pensiero di Gesù: ministrare, dare i sacramenti è *servire*: ora a servire occorrono molti, mentre a comandare è necessario siano pochi. Ciò per la natura stessa delle cose. Si osservi ancora come la duplice gerarchia, senza punto compromettere la unità, anzi rafforzandola, sia simmetrica ai poteri di giurisdizione-magistero e di ordine. Essa, distinguendo nettamente gli uffici, impedisce la confusione e l'anarchia; discriminando inoltre nella stessa persona l'aspetto ministeriale (sacramentale) e quello di comando, permette una maggiore articolazione (sospensioni, riserve, limitazioni) di questo, mentre quello che è dovuto ad una consacrazione resta in permanenza. Queste poche osservazioni sono sufficienti a mostrare come più si scrùtino e si vengano componendo tra loro gli elementi della istituzione di Cristo più se ne scopra l'intima sapienza.

Esiste dunque nella Chiesa una autorità riassunta in un capo supremo, e distribuita in una doppia gerarchia. L'autorità realizza sempre l'unione tra i membri: essa è principio di alcuni diritti e doveri, è garante d'entrambi. Questi diritti e doveri legano gli uomini tra loro in vista dell'ultimo fine.

Riassumiamo ora i diversi aspetti che si sono nettamente incisi attraverso l'indagine storica. Gesù volle una unione di uomini, che tendesse ad un fine certo e comune, da raggiungersi con mezzi comuni

sotto una autorità comune. Questi diversi elementi rispondono in modo esatto a quelli onde risulta una « *società* ».

Gesù volle adunque che la sua Chiesa fosse una s o c i e t à. Il ricordo di quanto fu scritto al capitolo secondo di questo volume ci fa pensare che questa « società » entra in una « comunità » ben più grande.

## 2. - I CARATTERI DELLA SOCIETÀ-CHIESA.

Le conclusioni che seguono sono legittimate dalla documentazione storica contenuta nei capitoli precedenti, sì da non essere necessario, in via generale, riportarne altra. Componendo in sintesi i diversi elementi prima analizzati, esse giungono alle loro affermazioni nette e sicure.

Non si può ormai dubitare della v i s i b i l i t à della Chiesa. Non è una pura società di anime, che solo si incontrano nel pensiero e in Dio, confinata così al fondo delle coscienze. I mezzi sono, sì, soprannaturali nella dignità e nella efficacia, ma esterni nella presentazione: il magistero gerarchico è vivo e si serve di natura sua delle vie di ordinaria comunicazione tra gli uomini; i sacramenti non sono meno esterni; la gerarchia esercita un comando, ha, quindi, relazioni giuridiche esterne coi suoi sudditi. La visibilità non sta appunto solo nel fatto — troppo semplice — che i cristiani sono visibili, ma nell'essere esterni ed esternamente operanti i mezzi e l'autorità. Nessuno può pensare seriamente ad una autorità che sia tale e trasmetta i suoi ordini soltanto per vie eteree ed influssi astrali.

Certo questa visibilità dà alla Chiesa una « dilatazione spaziale », un posto vero e proprio tra le cose umane, la fa diventare un « fatto pubblico » inevitabile, che in ragione della sua origine e finalità non può essere né confuso, né assimilato agli altri fatti pubblici. Questo « tener posto al sole » aiuta a spiegare il fastidio che talvolta nella storia ha ingenerato la presenza della Chiesa ed i diversi tentativi o di metterla sul piano degli altri fatti pubblici, subordinandola al potere umano (bizantinismo, cesarismo, giuseppinismo); o di negare radicalmente la sua visibilità, sì da farle sgomberare uno spazio caro ai principi (protestantesimo); o di ignorare la stessa visibilità e realtà sociale con tutte le sue conseguenze (liberalismo). Quest'ultimo procedimento, a studiarlo bene storicamente, fu il meno violento e radicale, ma si rivelò in genere anche il più farisaico. È comprensibile, se non scusabile, che taluni uomini abbiano considerato la Chiesa come una riduzione del loro spazio vitale, appunto in ragione della

sua « visibilità ». Ma proprio questa, nitidamente voluta e determinata dal Cristo, ha la sua filosofia profonda come a suo tempo vedremo.

Altrettanto sicura è l'unità della Chiesa. Essa non è garantita solo dal fatto che Gesù parla di *una* sola « sua Chiesa », di *un* solo « regno », di *un* solo « capo supremo »; ma anche dal suo chiaro asserto di valore perentoriamente esclusivo per cui è ammesso « un solo ovile sotto un solo pastore ».[74] Non è quindi possibile esistano due legittime Chiese del Cristo. Se vi sono più Chiese pretendenti, sarà necessario individuarne una, escludendo tutte le altre.

Oltre a tutte le contraddizioni che indurrebbe col pensiero di Cristo una pluralità di Chiese, c'è questa: la segmentazione dovrebbe avvenire per un fatto umano, contingente e variabile (confini di stati, di razze, di culture), subordinando così pienamente al labile fattore umano quella che Gesù ha concepita perfettamente libera in ordine all'unico fine divino. Se ben si osserva il « frazionarsi » rappresenta proprio, anche nell'esperienza storica, questo asservimento indecoroso che rovescia in pieno la dignità e la purezza del concetto del Cristo. Questa osservazione acquista vigore per una caratteristica della società ecclesiastica che dobbiamo ora considerare.

Essa è di natura sua *religiosa e soprannaturale* [75] poiché ha, come si è ampiamente documentato, un fine religioso e soprannaturale. L'importanza di questo carattere sta nel fatto che esso dona la specificazione e la dignità alla società stessa; non solamente in sé, ma ancora nei suoi rapporti con le altre società. Queste stanno tra loro come tra loro stanno i rispettivi fini. Quando occorrerà stabilire le basi dei rapporti tra Chiesa e Stato, si dovrà rimandare a questo dato fondamentale.

Gesù ha concepito la Chiesa come una società *necessaria*, nel senso che gli uomini vi debbono necessariamente appartenere per essere in grado di raggiungere la beatitudine eterna. Questa idea affiora in modi diversi eppur incalzanti nell'Evangelo. Ora è il linguaggio diretto: nell'ultimo discorso riportato da Matteo e Marco, Gesù stabilisce come condizioni assolute per la salvezza eterna queste: « esser battezzato » e con ciò si diviene membro della Chiesa; « credere » e con ciò si accetta il magistero e l'autorità della Chiesa.[76] Ora è il linguaggio diretto, ma metaforico: il « tesoro » dei beni messianici si trova solo nel suo regno; è il « convito nuziale » quello in cui a tali beni si partecipa.[77] Fuori, la privazione, le tenebre esteriori

[74] *Giov.*, X, 15.
[75] Vedi capp. III, XI.
[76] *Mt.*, XXVIII, 16; *Mc.*, XVI, 15.
[77] *Mt.*, XIII, 44; XXII, 2 segg.

e lo stridore di denti.[78] Talvolta è il linguaggio indiretto: « chi non raccoglie con me, disperde ».[79] Dunque basta il « non credere », cioè il non accettare il magistero, il « non essere battezzato », cioè il non diventarne suddito, per essere irrimediabilmente perduti e condannati alla sterilità. Dinanzi a tale asserto gravissimo si sente il bisogno di ulteriori schiarimenti sul pensiero di Gesù intorno alle sorti di quanti sono fuori della Chiesa. Li daremo in uno dei capitoli che seguono. È però intanto chiaro il carattere necessario della società ecclesiastica. Sarebbe difficile pensarla sorta per volontà divina e tuttavia ritenere non moralmente cogente una simile volontà.

La Chiesa è società indefettibile. Ciò significa che non potrà venir meno né alterarsi nella sua costituzione, in quanto « alterarsi » equivarrebbe a « venir meno ». Gesù infatti parlandone in genere l'ha presentata come quella che sarebbe durata fino al momento escatologico.[80] Egli trattava della « sua Chiesa », non di un'altra; trattava cioè di quella che aveva concepito ed attuato lui. La perennità senza alterazioni è stata garantita anche solo per questo. È stato però ben più esplicito: « le potenze dell'inferno non avrebbero mai prevalso contro di essa ».[81]

Qualunque deformazione sarebbe stata — ciò è chiaro — una forma di « prevalenza », che viene, appunto, esclusa.

È stato anche più dettagliato: il magistero l'ha voluto « perenne ed infallibile »,[82] cioè indefettibile in sé e nella verità; mai quindi si sarebbe alterato il deposito della fede e della morale, nonché dei « mezzi » indicati appunto, definiti, garantiti da verità rivelate. La organizzazione l'ha pensata e garantita perenne e, proprio per questo, trasmissibile.[83] Egli per opera dello Spirito Santo sarebbe stato presente « fino alla consumazione dei secoli ».[84] Lo stesso Sacrificio eucaristico si sarebbe rinnovato per sempre fino al momento eterno, in sua memoria; [85] l'albero della Chiesa sarebbe cresciuto senza venir meno all'ufficio suo di offrire riparo agli uccellini riarsi.[86] Il soggetto delle considerazioni che Gesù fa sui diversi momenti del regno è sempre lo stesso, il che manifesta una sua continuità dal tempo alla eternità.

---

[78] *Mt.*, XXII, 13.
[79] *Lc.*, XI, 23.
[80] Vedi cap. II.
[81] *Mt.*, XVI, 18.
[82] Vedi capp. V-VI.
[83] Vedi cap. VII.
[84] *Giov.*, XV, 16; *Mt.*, XXVIII, 20.
[85] *Mt.*, XXVI, 26 segg.; *Lc.*, XXII, 19 segg.; *I Cor.*, XI, 23 segg.
[86] *Mc.*, IV, 30 segg.

Questa idea dell'« indefettibile durata » è ovunque presente e non per una incosciente astrazione da quello che tocca a tutte le cose umane in rotazione perenne, bensì per la precisazione dell'immancabile sostegno divino nella dura lotta. Certo nessun « puro uomo » avrebbe potuto pensare seriamente ad una sopravvivenza intatta dell'opera sua, senza essere illuso o addirittura pazzo.

Finalmente: la Chiesa è una società gerarchica e monarchica. L'esistenza del collegio apostolico, dei suoi sottoposti e dei suoi sudditi, nonché del primato di Pietro lo dimostra a sufficienza. Dove c'è chi comanda e chi ubbidisce; dove il comando è distribuito in ordini diversi, coordinati e redatti all'unità, si ha una « gerarchia ». Dove a capo si ha « uno solo », si ha la « monarchia ».

A questo proposito si osservi bene come la costituzione data da Cristo alla sua Chiesa raccolga tutte le perfezioni dei diversi regimi evitandone i difetti: ha la pienezza e la unità monarchica in Pietro; questo non esclude altri veramente responsabili, cioè i successori degli apostoli (vescovi) senza che sia sminuita l'autorità suprema; la gerarchia infine non è privilegio di casta, è aperta a tutti.

### 3. - La perfezione della società.

Se facciamo la sintesi di quanto si è esposto storicamente, dobbiamo venire a questa conclusione. Nel pensiero di Gesù la Chiesa ha in sé i mezzi per raggiungere il suo fine. La verità e l'infallibilità con cui li custodisce non la mutua da nessuno oltre il Cristo. L'autorità l'ha attinta esclusivamente dalla stessa fonte non meno dei mezzi di santificazione. Ciò è chiarissimo. Ma c'è di più: il diritto all'esistenza l'ha dato ad essa solo Gesù. La inserzione sua nelle cose umane l'ha fatta lui. Il diritto a coesistere con quelle, la dignità del fine, con la dignità che esige e rispetto e aiuto dalle altre società, l'ha ancora conferita il Cristo. Ciò significa che per le necessarie cose terrene occorrenti alla sua esistenza in uomini e per uomini, il diritto ad averle glielo ha elargito il fondatore. Ha dunque in sé tutti i mezzi occorrenti, senza mutuarli da nessuno, e li ha sia in forma diretta che indiretta. Diciamo « indiretta » perché, anche delle cose che non ha e che può esigere, il diritto esigitivo le discende non da uomini, ma da Dio. Ora la società che ha *giuridicamente* in sé tutti i mezzi occorrenti al suo fine, si chiama perfetta, e cioè in se stessa completa.

Un punto si deve ribadire. La « *perfezione* » di una « *società* » sta essenzialmente nell'ordine « giuridico ». Infatti « perfezione » o « compitezza » non dice: « aver indipendentemente da altri ogni mezzo

di qualunque ordine, anche materiale ». Può accadere che uno stato debba acquistare da altri certe materie prime di cui difetta. « Perfezione » invece afferma che di quello che non ha, il diritto ad esigerlo non gli viene mutuato da nessun'altra società terrena. Per continuare nell'esempio: uno stato — che è sempre una società perfetta — anche se non ha tutte le materie prime, ha il diritto in se stesso di trattare, di acquistare, e, a certe condizioni, magari di esigere.

Tuttavia, se la « perfezione di una società » sta essenzialmente nell'ordine giuridico, a sua volta questa posizione giuridica si fonda su una realtà ontologica che può essere la natura stessa (è il caso dello stato) oppure la rivelazione divina (è il caso della Chiesa). In entrambi i casi la sorgente ultima della perfezione di una società è Dio.

Quest'ultima affermazione dobbiamo tenerla ben presente per giudicare dei rapporti tra le diverse società perfette. Nell'ordine umano non corrisponde a tale nozione di società perfetta che una società: lo stato. Chiesa e stato sono dunque le due società perfette possibili. Camminano accanto, per scopi diversi. Ma il principio dell'armonia tra le due istituzioni sta nel fatto che entrambe derivano il loro essere, la loro capacità giuridica e conseguentemente la loro « perfezione e compitezza » dalla stessa fonte, cioè da Dio, sia pure per vie diverse. È l'ossequio a questo comune superiore che insieme le contiene, le difende, le coordina per il bene degli uomini. Anche lo stato deriva da Dio la sua « perfezione ». Se così non fosse sarebbe incapace di creare una vera obbligazione di coscienza, tale da indurre vincoli oltre le sue possibilità di vigilanza e di coercizione. Comunque il rapporto vicendevole tra le due società perfette diverrà oggetto di uno studio più analitico e specifico.[87]

---

[87] Cfr. C. TARQUINI, *Juris Publici Ecclesiastici Institutiones*, Romae, 1898.

# XIII

# GESÙ NARRA LA STORIA DELLA CHIESA

L'argomento regno o Chiesa, nei Vangeli, non viene davvero trattato con parsimonia. Gesù ha descritto non solo la ossatura della sua Chiesa, ma anche le caratteristiche dello sviluppo e le contingenze esterne, cioè la sua storia. Sono soprattutto ricche le parabole del regno [1] in quanto ne prospettano la fase terrena. Gesù parla non con l'accento della probabilità, della approssimazione, bensì con la certezza assoluta di chi vede. Ci sarà agevole accorgercene dalle citazioni dirette.

## 1. - Lo sviluppo progressivo.

Ecco come Gesù stesso parla del regno: « È come un grano di senapa il quale, quando è seminato nella terra, è il più piccolo di tutti i semi che sono sulla terra e dopo che è stato seminato cresce e diventa più grande di tutti i legumi e fa grandi rami cosicché gli uccelli del cielo possono fare i loro nidi all'ombra sua ».[2] Qui si parla della fase del regno in terra, cioè della Chiesa. Lo sviluppo infatti, nella mente di Gesù, non è proprio dell'eternità: è preparazione. Avrebbe cominciato umilmente, in una modestia di cui è simbolo il piccolo seme. Si sarebbe però gradualmente sviluppata fino a superare tutte le altre piante del genere, ossia fino a sopravanzare tutte le altre società. Anzi, la marcata piccolezza delle origini della Chiesa accentua il contrasto con l'ampiezza del suo sviluppo e la discrimina fortemente dalle altre istituzioni, in genere più appariscenti agli inizi, ma altrettanto più facilmente e rapidamente esaurite. Le parabole vengono allineando in sfumature minute tutta una serie di tali elementi discriminatori tra la storia del regno di Dio e la storia dei

---

[1] D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangeliques*, Parigi, 1912; L. Fonk, *Le parabole del Signore nel Vangelo*, Roma, 1924.

[2] *Mc.*, IV, 31-32.

regni del mondo. Il che dimostra come fosse netta nella mente del Cristo non solo l'idea di una indipendenza giuridica della Chiesa, ma quella ben più forte di una indipendenza dalla stessa ordinaria struttura dei fatti umani. E tuttavia la progressività graduale propria della pianta avrebbe analogato, nella esterna fisionomia, la Chiesa alle altre istituzioni. Nulla di improvviso, di troppo facile, di spettacolare. La vittoria del Cristo non doveva essere tanto nel piegare gli elementi quanto nel conquistare libere intelligenze e liberi cuori. Ora la libertà ha da Dio le sue leggi. La parabola, descrivendo il rigoglio della pianta, allude a quella universalità di fatto e non solo di diritto che il regno avrebbe raggiunto,[3] e si conchiude con un tono che nella dolcezza dell'immagine apre l'animo ad una evocazione commovente: la Chiesa sarebbe diventata il luogo ove gli uomini avrebbero trovato la loro piena sistemazione — il loro nido — la pace e il refrigerio contro le terribili arsure della vita. Quanta psicologia umana e vera nell'immagine dell'uccellino che cerca l'ombra! I secoli avrebbero assistito a questo continuo convolare verso il regno di Dio, avrebbero sentito questa sete dei beni interiori di cui esso solo è il depositario. Gli uccellini della celebre parabola continuano a volare verso il grande « albero ». È lecito pensare che a quella visione la voce del Cristo abbia tremato di tenerezza infinita.

## 2. - Il piano dello sviluppo.

Gesù lo fissa prima della Ascensione. Eccone la prima fase: non si allontanassero i discepoli da Gerusalemme, ma vi si trattenessero, dopo la sua dipartita, fino all'adempimento della promessa del Padre nella venuta dello Spirito Santo: ne avrebbero ricevuto la potenza, tale da scattare a rendergli testimonianza ovunque. Tutto ciò dopo pochi giorni.[4] Dopo la discesa dello Spirito Santo avrebbero iniziato la predicazione della parola e la sua attuazione « in Gerusalemme, in tutta la Giudea, nella Samaria e fino ai confini della terra ».[5] Si può affermare che in questa enumerazione ci sia uno sviluppo cronologicamente successivo, perché prima di attuarne l'ultima fase (il balzo verso i Gentili di tutto il mondo) Pietro, il capo, attese che il cielo gli indicasse esser giunto il momento. Ci volle infatti la visione di Joppe per garantirlo.[6] Da quel momento comincia la seconda fase

[3] Vedi cap. III.
[4] *Atti*, I, 4-8.
[5] *L. c.*
[6] *Atti*, X, 1-28.

dello sviluppo: quella pel mondo pagano. Esso però aveva già avuto i suoi rappresentanti nella Chiesa, almeno attraverso i Giudei della Diaspora, fin dal giorno della Pentecoste.[7]

### 3. - L'INTIMA RAGIONE DELLO SVILUPPO.

Il regno « è simile ad un po' di lievito che una donna prese e nascose in tre misure di farina finché tutto fu lievitato ».[8] Questa brevissima parabola segue immediatamente l'altra del grano di senapa e per la identità del soggetto (il regno), l'analogia di metafora (azione in sviluppo), ne appare un complemento, sì da riferirsi sicuramente, come quella, alla Chiesa. Mentre la prima poneva in risalto piuttosto lo sviluppo graduale da umili inizi e il servirsi Dio di cose piccole per i suoi grandi disegni, questa, portando l'attenzione ad un elemento interno, alla pasta e ad uno sviluppo ugualmente interiore, fa penetrare l'intimità del regno. La causa sufficiente, necessaria, adeguata della esistenza, persistenza, fecondità della Chiesa non è un elemento estrinseco, umano, legato quindi a vicissitudini terrene di maggiore o minore favore ed aiuto, è invece qualcosa di « intrinseco », come è intrinseco alla parte fermentante il fermento, causa del lievitare. Si trattava anzi di un lievito messo dal fondatore della Chiesa, non da altri, come nella farina impastata della parabola è stato messo da colei che l'ha manipolata. E l'azione del lievito non sarebbe stata solo di sgargianti risultanze esterne, ma avrebbe intimamente fermentato le masse; cioè il regno mira colla intima educazione delle anime alla nuova grande trasformazione del mondo in profondità. Il complesso delle circostanze paraboliche contiene questo chiaro per quanto discreto accenno. Nel suo insieme poi, sebbene tanto semplice, assurge ad un significato più potente, che Gesù incide. Poiché la causa e la ragione del fermentare l'ha messa proprio lui, Gesù, figlio di Dio, l'esistenza della Chiesa è frutto di risorse superiori alle risorse umane; non dipende, quindi, dalle fatali deficienze delle cose terrene, né vi è legata, né soggiace al loro tramonto. È indipendente. È per questo motivo che la Chiesa può sfidare tutte le tempeste, certa di non aver mai a soccombere alla « potenza dell'inferno ».[9] Si risente qui un motivo dominante nel discorso rivolto a Pietro in Cesarea di Filippo. Sempre per quel motivo e per la certezza di una tale indipendenza esistenziale, l'accenno alle persecuzioni sulle labbra di Gesù viene

[7] *Atti*, II, 7 segg.
[8] *Mt.*, XIII, 33.
[9] *Mt.*, XVI, 15 segg.

modulato in modo — si direbbe — trionfale: i discepoli possono addirittura rallegrarsene, anziché esserne intimoriti:[10] esse costituiranno un guaio per chi le muoverà,[11] destinate sempre a cambiarsi in vittoria.[12] Il discorso dell'ultima cena, che parte proprio dalla visione di quelle vicissitudini, ritorna ripetutamente al motivo del gaudio e della certezza.

Mentre Gesù parla del suo regno, svela pure una grande verità umana: la realtà della vita sta più all'interno che all'esterno e la condizione della solidità resta sempre la profondità.

Gesù stesso allude (in Marco) alla incapacità in cui si troveranno gli uomini di dare spiegazioni puramente umane su quanto di originale e grandioso rileveranno nella storia del regno di Dio in terra, perché quelli vedranno, sì, la mano del seminatore, ma non potranno seguire la fecondazione che avviene in seno alla terra. Come questa dal suo mistero dà il frutto, così il regno dà la ricchezza da una sua realtà che è pure sottratta alla curiosa e frivola indagine degli uomini.[13]

Noi riusciamo a indovinare appena come e fino a che punto si stendesse nitida innanzi al Cristo la visione della realtà sotterranea della sua Chiesa, ossia di quanto in essa sia al di sotto delle apparenze e dei fatti.

### 4. - Il mezzo dell'espansione.

Gesù narrò la parabola del seminatore « che uscì a seminare il suo seme ».[14] Dalla spiegazione che egli stesso subito dopo ne fornisce,[15] si capisce che il seme è la parola della verità diffusa dal regno di Dio e nel regno di Dio. Anzi, è il mezzo con cui lo stesso regno di Dio si afferma, dato che, proprio accogliendo la « parola », gli uomini portano il loro frutto più o meno copioso. Del resto l'accostamento tra la parabola del seminatore e tutto l'incarico magisteriale dato alla Chiesa,[16] fa intendere in modo chiaro che qui si tratta proprio di una sua vicenda. Il soggetto, l'oggetto, il fine e l'ambito espressivo della parabola diventano così inequivocabili. Noi dobbiamo, per retta-

---

[10] *Mt.*, V, 10-11.
[11] *Lc.*, XI, 23.
[12] *Giov.*, XVI, 32-33.
[13] *Mc.*, IV, 26-30.
[14] *Mt.*, XIII, 3. Vedi *Lc.*, VIII, 5.
[15] *Mt.*, XIII, 18 segg. Vedi *Mc.*, IV, 13 segg.
[16] Vedi capp. V-VI.

mente intendere, completare il rapido accenno della parabola del seminatore con quanto ci è già noto sulla istituzione magisteriale, che precisa bene chi sia mai, proiettato nella storia, il seminatore di cui Gesù discorre.

È dunque la proposizione della verità evangelica, fatta agli uomini da quei che ne ebbero il mandato da Cristo, il vero « mezzo » di espansione del regno in terra. Gesù parla naturalmente del mezzo « visibile », poiché egli stesso ha trattato non solo dell'invisibile « lievito », ma — e lungamente — dell'opera dello Spirito Santo nella sua Chiesa.[17]

È interessante notare che il « mezzo esterno » di propagazione della fede è luminoso; è diretto all'uomo nel pieno esercizio della sua facoltà superiore (l'intelligenza); non si basa mai sulla forza, bensì sulla convinzione; non sull'espediente, ma sulla rettitudine; non specula su fatti istintivi e sentimentali, ma conta sulla funzione libera e conoscitiva. Anzi questo « mezzo » è talmente rilevato da diventare un fine intermedio di tutta l'opera del Cristo, il quale proprio a Pilato afferma « di essere venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità ».[18]

Con tutto questo rimane fissata quella fisionomia didattica e pedagogica, che per costituzione è inscindibile da ogni attività della Chiesa; rimane altrettanto chiarito il suo metodo di assoluto rispetto alla libertà degli uomini, non agendo su di essi che in via morale attraverso la proposizione del vero. È in connessione a questo ufficio del seminatore che Gesù ha tracciato le linee della storia carismatica della Chiesa. Come nella sua manifestazione terrena c'erano stati i miracoli in funzione probativa, così si sarebbero ripetuti nella storia della Chiesa a conferma della verità annunciata da essa. Questa idea ritorna più volte sulle labbra di Gesù: « Se avrete fede senza esitazione ... anche se direte a questo monte: levati e gettati in mare, ciò accadrà ».[19] Anzi, sarebbero accaduti prodigi superiori a quelli che egli stesso compiva. Sulla montagna di Galilea, prima dell'Ascensione, fu quanto mai esplicito: « Ed ecco i miracoli che accompagneranno coloro che avranno creduto: in mio nome scacceranno i demoni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano i serpenti e se berranno qualche veleno mortifero, non farà loro male; imporranno le mani ai malati e questi guariranno ».[20] Lo stesso evangelista registra già il primo adempimento di questo annuncio: « Essi se ne andarono a predicare

[17] *Giov.*, XIV, 16.
[18] *Giov.*, XVIII, 37.
[19] *Mt.*, XXI, 21.
[20] *Mc.*, XVI, 17.

dappertutto, ed il Signore li assisteva e confermava la loro parola con i miracoli che li accompagnavano ».[21] È doveroso misurare l'importanza dell'annuncio dato da Gesù, mediante la storia. Questo fatto carismatico ha indubbiamente ed ininterrottamente accompagnato, come ancor oggi accompagna, la vita della Chiesa, ed anche per coloro che si sforzano di negarne il valore soprannaturale resta una realtà incontrovertibile. Esso non era oggetto di un calcolo approssimativo, come per sua natura non poteva derivare da una previsione fondata sui fatti comunemente concorrenti. Risalta tanto più in quanto nella sua « ordinarietà » storica e controllabile è esclusivo della Chiesa cattolica. Il singolare di « poi » getta luce sulla singolarità di un annuncio dato « prima » con una simile asseveranza e senza limiti ristretti nel tempo.

### 5. - Le vicende interne del regno.

Qualcuno avrebbe potuto credere che con il « fermento soprannaturale », con una tale garanzia di « permanenza invincibile », con una simile « storia carismatica » gli uomini nella Chiesa fossero così pressati e costretti dal fattore soprannaturale da non potersi più ammettere alcuna di quelle snodature, varietà e difetti che son propri degli uomini liberi. Poteva cioè pensare alla Chiesa, contenente perfetto, necessitata ad avere un contenuto umano, uomini, ugualmente perfetto. Anzi avrebbe concluso che la perfezione dell'istituzione non si poteva garantire che con la certa ed assoluta perfezione di tutti gli aderenti. Naturalmente la storia umana ne sarebbe uscita addomesticata ed ignorata. Se Gesù fosse stato un puro uomo, con le premesse di cui si è discorso, avrebbe certamente pensato così: è fatale che i grandi uomini — puramente uomini — ad un certo momento della loro fortuna se ne vadano fra le nubi col cavallo di Astolfo, semplificando l'intricatissima realtà umana con la fiabesca verga della fata, e riducendola ad un puerile disegno geometrico.

Ora, Cristo ha agito in modo diverso. Ha parlato chiaro sui difetti che ad onta della santità ed armonia dell'istituzione avrebbero avuto molti uomini nel suo regno. Il valore di questo annuncio sta soprattutto nel fatto che a noi, a nessuno, sarebbe apparso naturale con tanti prodigi non far anche quello di obbligare gli uomini ad essere assolutamente onesti. Questa diversità, questo — diremmo — coraggio di

[21] *Mc.*, XVI, 20.

guardare la storia, testimonia di una indipendenza rispetto a quanto impaurisce tutti, nonché testimonia di una certezza superna.

Gesù ha descritto apertamente i due modi di comportarsi nel regno di Dio. Lo ha fatto narrando la delicatissima parabola delle vergini che si preparano con le lampade nella notte ad accogliere e festeggiare lo sposo al suo ritorno, accompagnandolo al festino nuziale.[22] Alcuni avranno prudenza, solerzia nel mantenere ed aumentare la fiamma alla lampada colla quale brillare poi nei tabernacoli eterni; questo con la fede, colle opere, coll'amore; altri invece si trascineranno ad onta di tutto nell'indifferenza, nella sonnolenza, nell'improntitudine, nell'ignoranza. Proprio come le vergini prudenti e le vergini stolte. Così non mancheranno quelli che, a somiglianza di queste ultime, alla chiamata dello sposo si troveranno impreparati, e di conseguenza falliti per sempre.

Ma la verità sulle labbra di Gesù diventa anche più rudemente espressiva. Ha narrato la parabola della zizzania,[23] in cui un campo — è il suo regno — accoglie non solo seme buono, ma sopporta pure seme cattivo ed ha grano misto con loglio. Ci sarà dunque una coesistenza di cattivi accanto ai buoni. Il Cristo, come non ha ripudiato la croce, non ha ripudiato le crude e desolanti visioni. E le ha energicamente proposte a quanti avrebbero voluto foggiare una comoda quanto prestigiosa storia. A ben riflettere, questa coesistenza di buoni e di cattivi dimostra quanto il regno del Cristo e lui stesso rispettino la libertà umana, pur nulla togliendo alla integrità della istituzione divina. Se non se ne è scandalizzato il fondatore, nessuno può scandalizzarsi di trovare nel regno uomini in contrasto coll'ideale. Essi attestano che Dio sa rispettare i suoi doni. Del resto, in questa coesistenza del bene e del male, dell'elemento umano con l'elemento divino si profila uno dei lati più profondamente meravigliosi della Chiesa. Lo vedremo meglio a suo tempo.

### 6. - L'annuncio della persecuzione.

Ci sarà la calunnia: « Diranno ogni male contro di voi, mentendo, e questo a cagion mia ».[24] Ruggirà l'opposizione, verrà la sofferenza, il sangue, si giungerà persino a credere di dar gloria a Dio perseguitando.[25] I messi di Gesù saranno come pecore in mezzo ai lupi; li

[22] *Mt.*, XXV, 1 segg.
[23] *Mt.*, XIII, 24-36.
[24] *Mt.*, V, 11.
[25] *Mt.*, X, 16-18; *Lc.*, XXI, 12; *Giov.*, XV, 20.

tradurranno come imputati nelle assemblee, li flagelleranno.[26] Verranno in odio a tutti per il nome di Cristo, persino i più intimi li tradiranno, oltraggiando i sacri affetti familiari; li cacceranno di città in città.[27] La ragione di questo accanimento sarà che Gesù non è venuto a mettere pace col male, bensì guerra; [28] sarà insomma la stessa per la quale hanno perseguitato lui, avendo egli reso testimonianza alla verità; [29] perché lui era nella cognizione vera e nella luce, gli altri nell'errore e nelle tenebre;[30] lui nella legge dell'amore, il mondo invece nella legge dell'odio.[31] Colle persecuzioni Gesù vide chiaramente il raffreddamento dei molti [32] ed il pauroso lanciarsi del mondo contro l'opera sua. Ma tutto questo con tranquillità perfetta: « Confidate: io ho vinto il mondo ».[33]

Ora fissiamo bene le caratteristiche di questa storia anticipata, molto singolare appunto perché anticipata.

È realista in sommo grado: nulla partecipa dell'evanescenza del sogno. Non scende in via di massima a dettagli inutili, ma dona intera la fisionomia di una vicenda avulsa dalla ordinaria storia del mondo quanto a stile, non avulsa anzi inserita nel vortice dei fatti e nel contrasto delle passioni; libera eppure angustiata, sempre contesa e sempre sicura.

Proclama l'indipendenza della Chiesa, eppure non intacca la storia del mondo; fa di quella una pietra di contraddizione perenne, di questa il dignitoso quadro del regno di Dio. Le linee della manifestazione esteriore, del metodo, dei frutti, quello del mistero intimo, vi sono limpidamente tracciate.

---

[26] *Giov.*, XVI, 2.
[27] *Mt.*, X, 21-24.
[28] *Ivi*, 34.
[29] *Giov.*, XVIII, 37 segg.
[30] *Giov.*, III, 19-20.
[31] *Giov.*, XV, 18-19.
[32] *Mt.*, XXIV, 12.
[33] *Giov.*, XVI, 33.

# XIV

# LA CHIESA È SOLAMENTE DEL CRISTO

Gesù, anche attraverso le sfumature più piccole, ha pensato la « sua Chiesa » come indefettibile ed immutabile. Se ne è parlato al cap. XII. Questo punto di vista si converte in un altro aspetto: Gesù ha pensato di aver lui « esaurito » l'opera in tutta la sua sostanza. Infatti qualsiasi aggiunta o mutazione accresciuta, dovuta ad altre mani, sarebbe stata una alterazione. Egli non si è pensato fondatore in senso solamente affermativo, ma anche in senso esclusivo. Il modo con cui parla della « sua » Chiesa nei Vangeli, la tenerezza con cui la contempla, indicano per il suo sguardo una visione definitiva, completa, inquadrata. Questo lo si sente alla sola onesta e pura lettura dei testi evangelici.

Questo suo pensiero è una realtà storica. Non è però male esaminare con una certa accuratezza il fatto complessivo della fondazione della Chiesa, per controllare se tutta la Chiesa si debba, anche storicamente parlando, al solo Cristo: questo non per sfiducia in Colui che ci ha ormai dimostrato la divinità della propria missione,[1] ma per recare anzi alla sua parola una devota, riverente conferma.

Questa ricerca deve essere anzitutto una sintesi; deve in secondo luogo considerare il valore di insinuazioni tendenti a negare l'esclusiva scaturigine della Chiesa nel Cristo.

Si tratta di cosa della massima importanza, in quanto delinea il primo movimento di articolazione della vita della Chiesa; quello cioè in cui essa passa da Gesù all'ambiente apostolico, dal momento di esterna tutela per parte del fondatore, al momento di esterna autonomia nella storia del mondo. E non solo « delinea », ma « risolve » il problema della vera continuità.

## 1. - Rassegna delle conclusioni precedenti.

Il grande sfondo della Chiesa, e cioè l'idea perfetta del regno di Dio, è completamente ed esclusivamente di Gesù.[2] Ciò significa attri-

[1] Vedi vol. I: *La Rivelazione.*
[2] Vedi cap. II.

buire a lui l'idea che anima, colora, imposta, inquadra, sostanzia e valorizza la Chiesa, armonizzandola in un piano non solo universalmente terrestre, ma eterno. Tutti i riferimenti di cui essa è ricca, il suo ideale, la sua ampiezza, il suo orientamento, essa lo mutua da quel grande sfondo. Se si considerano gli altri elementi si passa al « meno »; questo è il « più » dell'idea e della realtà. Senza questo sfondo si verrebbe ad un paradosso: la Chiesa sarebbe un espediente, un locomotore agganciato, non sarebbe parte vitale della concezione cristiana.

L'idea della Chiesa « società perfetta » è ancora di Gesù Cristo [3] e lo è con tanta vivezza quanto egli ha istillato la più grande virtù e la più feconda risorsa sociale: la carità.

Il fine soprannaturale è designato dal fondatore non meno delle articolazioni costituzionali: monarchia, gerarchia, triplice potere di magistero, di ordine, di giurisdizione, distribuzione e ripartizione degli onori e capacità, infallibilità ed indefettibilità della Chiesa.[4]

È del Cristo l'istituzione del primato, del collegio apostolico, dei collaboratori di detto collegio. Da tutto questo contorno si delinea nettissima la distinzione tra la sinagoga e la Chiesa. Gesù ha ripetutamente dichiarato la sostituzione e la cessazione di quella. Questo sganciamento creò qualche difficoltà durante il primo periodo apostolico, perché non tutti rinunciarono senza fatica alle nostalgie dell'antico ebraismo: ma il pensiero limpido del fondatore fu la luce in cui si concretò la decisa e definitiva azione di rottura. Gesù mise tutto nelle mani di Pietro e del collegio, nulla questi dovevano chiedere alla sinagoga ed alla legge.[5] Gesù addirittura ignorò, in tutta la sua costituzione, la costituzione ebraica. Paolo, quando più tardi si scagliò contro i giudaizzanti tra i fedeli di Galazia, si sentiva ben sicuro all'ombra dell'autorità del Cristo.

La tornitura giunse a tal particolare per le stesse mani dell'artista, da aversi delineata da Gesù la storia della Chiesa. L'indagine condotta sulla natura del magistero ecclesiastico [6] ha potuto precisare questi punti: Gesù ha consegnato l'intoccabile ed indefettibile patrimonio di idee, onde sarebbe sempre vissuta la Chiesa. Sicché fatto, idea e sfondo hanno ugualmente in lui la sorgente. La responsabilità intera della Chiesa rimonta al Cristo. Il valore di questa è misurato dalla dignità di Gesù Cristo, figlio di Dio. La Chiesa che noi conosciamo

---

[3] Vedi cap. XII.
[4] Vedi capp. III, XII.
[5] Vedi capp. V, VII, VIII.
[6] Vedi cap. VI.

è sostanzialmente fatta di quegli elementi che la documentazione storica ha mostrato derivare dal solo Cristo.

Questa derivazione ha dei caratteri che non possono venire ignorati e debbono essere debitamente valutati.

Nel concetto della Chiesa c'è senza dubbio, anche umanamente parlando, una unità, una proporzione, un'armonia, insomma una sapienza. Ora esso si rivela « di getto », nel solo triennio del ministero pubblico di Gesù, con piena sicurezza e contorni ben definiti e rapporti determinati. Questo elemento di simultaneità immediata in un concetto tanto complesso ed unitario, così pratico eppur inquadrato in un ordine ideale immensamente più grande, ha da solo una persuasiva eloquenza ed un forte valore dimostrativo.

La compitezza di dettagli nel pensiero di Gesù è tale quanto alla struttura costituzionale ed ideologica della Chiesa da non lasciare ad altri campo di intervento o con nuovi apporti, o con evoluzioni, o con assorbimenti. È ciclo chiuso: ognuno di questi elementi avrebbe rotto la unità della costruzione; non vi si poteva inserire alla chetichella. Chiunque avesse voluto tentare di compiere o addomesticare sarebbe giunto tardi. Tutto questo lo vedremo nei fatti.

## 2. - La originalità del concetto di Gesù.

Il paragrafo precedente si potrebbe riassumere così: tutti gli elementi sostanziali della Chiesa li troviamo nei Vangeli, cioè in Cristo. Ora l'osservazione si sposta: ma Gesù non copiò proprio nessuno?

Dal punto di vista puramente esteriore risulta questo: tutto è stato pensato fin dall'inizio da uno il quale fu povero, oscuro e non ebbe alcun contatto sociale o culturale col mondo orientale ed ellenico prima della sua predicazione.[7] Quando ebbe un contatto col suo mondo ebraico ed anche col settore ebraico ellenizzato, non fu certo nella forma di un ricercatore di idee per costruire teorie. Preghiamo il lettore di rivedere quanto abbiamo scritto e documentato in proposito nel primo volume.

Del resto è inutile andare alla ricerca di casi similari, dai quali Gesù abbia potuto plagiare la sua idea sulla Chiesa. Ed è inutile semplicemente perché di casi similari non ne esistono. Qui si tratta infatti di un confronto che chiarisce ed obbliga a chiarirne i termini.[8] Osserviamo.

---

[7] Vedi vol. I: *La Rivelazione* [2], pag. 202 segg.

[8] Per la metodologia di questi confronti rimandiamo al vol. I: *La Rivelazione* [2], pag. 202 seg.

Il pensiero di Gesù sulla Chiesa non è un'accozzaglia di frammenti: è una architettura, e lo abbiamo veduto. Questa architettura ha delle linee fondamentali che danno il vero tono a tutti i dettagli. Eccole:

— La Chiesa ha destinazione universale.

— La Chiesa fa parte di un disegno più ampio che abbraccia il tempo e l'eternità.

— La Chiesa ha carattere sociale e non coaduna organicamente solo allo scopo di culto, bensì impegna tutta la vita in ordine al fine totale della vita eterna.

— La Chiesa ha una funzione magisteriale e santificante.

A suo tempo vedremo, studiando il *mysterium Ecclesiae*, come a queste caratteristiche se ne aggiungano due delle quali Gesù ha ampiamente parlato:

— La Chiesa vive in un modo misterioso del Cristo stesso, che è principio ed esemplare della sua esistenza.

— La Chiesa ha una storia sotterranea: quella della grazia e delle sue attuazioni nelle anime.

È insomma una architettura unitaria; non solo mondiale, ma soprannaturale, completa, totale e socialmente agente in tutta la vita del genere umano.

Esaminando da questo punto di vista tutte le altre forme religiose cronologicamente anteriori al Cristo, ecco quali caratteristiche appaiono:

— Nessuno ha intonazione ed aspirazione universale: seguono confini di popoli, al più cicli di civiltà e ne sono contente. Anzi la tendenza è a frazionare per farsene un distintivo di razza o di stato.

— O sono di tendenza panteista o non presentano mai l'idea di una comunione sociale tra uomini e Dio, tra tempo ed eternità.

— Manca l'organizzazione sociale propriamente detta in quanto l'ordine ieratico è contenuto nella pura finalità culturale, anche se talvolta esercita astrologia, cabala, scienze occulte o detiene un certo primato culturale. L'idea della famiglia delle anime con organizzazione esterna, educazione, sanzioni manca del tutto. I rapporti tra ordine religioso e ordine civile si presentano spesso strettissimi, ma non si compenetrano sullo schema di un vero organismo sociale.

La storia delle religioni, dei miti primitivi è oggi sufficientemente sviluppata per attestare a tale riguardo.[9] Anche certe idee religiose

---

[9] Cfr. H. von GLASENAPP, *Brahme et Bouddha*, Payot, Paris; G. CAMERON, *Histoire de l'Iran antique*, Payot, Paris; VAETH, *Histoire de l'Inde et de sa culture*, Payot, Paris; HERMAN, *La religion des Egyptiens*, Payot, Paris.

che forse ebbero qualche aspirazione meno particolaristica, nulla conobbero dell'organizzazione sociale.[10]

Bisogna tener conto soprattutto di questo: il concetto della Chiesa è *intimamente* collegato[11] col complesso dell'ideologia cristiana, in modo da formare una sola unità con essa. Ne acquista un carattere inconfondibile ed assolutamente discriminato da ogni altra realizzazione religiosa.

Siamo profondamente convinti che tutti gli errori commessi nell'affermare una qualunque derivazione della struttura ecclesiastica in Cristo da fatti religiosi orientali abbiano per punto di partenza non le vere linee strutturali del regno, ma qualche piccolo dettaglio versatile e di diversa interpretazione in complessi diversi.

### 3. - Valutazione dell'opera dei « mandati ».

Per rendersi conto del Cristo, unico autore della Chiesa, è eccellente metodo storico quello di valutare quanto fecero i primi e più eminenti esecutori dell'opera sua. Non lasciarono dunque essi impronte tanto sostanziali quanto personali?

Nulla di meglio che interrogare proprio loro per sentire se nella loro coscienza esisteva la percezione di poter plasmare o comunque completare; nonché quali fossero i sentimenti e i limiti precisi coi quali si ritenevano legati alla loro missione ed al Cristo o non piuttosto liberi nell'iniziativa costituente.

Pietro si presenta « mandato del Cristo » nell'obbedienza e nel lavacro del sangue di lui.[12] Sa benissimo che « la parola del Signore, quella che è stata evangelizzata, resta in eterno »;[13] che tutto, assolutamente tutto, viene dal Cristo,[14] sicché a lui non rimane che essere « servo ».[15] Per lui Gesù è tutto; tutto è da riferirsi al Cristo; in ogni cosa l'ispirazione è dal Cristo, cui scioglie dossologie entusiastiche e commoventi.[16]

Quello che egli fa e dice non lo dice « seguendo dotte dicerie », ma unicamente « guardando alla grandezza del Cristo » del quale è stato testimonio; « questo anzitutto comprendendo: che l'interpre-

---

[10] Cfr. Masani, *Le Zoroastrisme*, Payot, Paris.
[11] Come s'è dimostrato nel vol. I, pag. 189 segg.
[12] *I Pietro*, I, 1-2.
[13] *Ivi*, 25.
[14] *II Pietro*, I, 3-4.
[15] *Ivi*, 1.
[16] *I Pietro*, I, 3, 13-18; II, 21-25; III, 15; IV, 11, 14-15; V, 10; *II Pietro*, I, 8.

tazione delle Scritture non si fa di propria iniziativa, poiché la parola di Dio non è portata per volontà umana ».[17]

Giovanni nella prima lettera, scritta, come sembra, a prefazione del suo Vangelo e quando da molto tempo tutti i suoi colleghi erano gloriosamente caduti, mette una singolare insistenza nel dire e ridire che quanto « hanno annunziato » è quello che « hanno visto ed udito », poiché hanno veramente ricevuto quel che trasmettono.[18] Ed anche in Giovanni tutto si riferisce con una semplicità commovente e tenera a Gesù.

Giuda inizia la sua brevissima lettera col mettersi in questa posizione dinanzi al Cristo: è « servo »; [19] allo stesso modo si presenta Giacomo.[20] Paolo si sente il « mandato del Cristo »,[21] anzi il « servo »,[22] addirittura l'« incatenato » (*vinctus*) di Gesù. Essi non sanno parlare senza un riferimento continuo e appassionato al Maestro, il cui nome ricorre senza posa, senza mai il più piccolo appello al proprio pensiero ed alla propria personalità. Quegli uomini, a leggerne le lettere o i discorsi attraverso la redazione degli *Atti*, si rivelano dei « trasmettitori » puri e semplici.

Paolo, il più audace, ha trattato esplicitamente la questione della « posizione di predicatori » che competeva a lui ed agli altri apostoli e si chiede: « Come predicano se non in quanto sono mandati? ».[23] E poco prima avvertiva che non si crede al predicatore, bensì al Cristo, che si rivela per mezzo di lui,[24] concludendo che la fede arriva attraverso l'udito, ma l'udito dona la parola del Cristo, di nessun altro.[25] Ecco come scultoreamente definisce i limiti del proprio e altrui operato nella Chiesa: « Chiunque ci stimi così: come ministri del Cristo e *dispensatori* dei misteri di Dio. Or questo si richiede da dei dispensatori: che ognuno di loro sia trovato fedele ».[26] Nulla dunque più che trasmettitori; non dunque liberi nella iniziativa, ma legati nella fedeltà all'operato di Gesù Cristo; non aggiunte o alterazioni, ma semplice « adesione ». Ma più che i brani separati, le opere intere — Lettere o *Apocalisse* — esprimono l'idea che Gesù Cristo

---

[17] *II Pietro*, I, 16-21.
[18] *I Giov.*, I, 1-6.
[19] *Giuda*, 1.
[20] *Giac.*, I, 1.
[21] *I-II Cor.*, I, 1; *Efes.*, I, 1; *Gal.*, I, 1; *Col.*, I, 1; *I-II Tim.*, I, 1.
[22] *Rom.*, I, 1; *Filipp.*, I, 1.
[23] *Rom.*, X, 15.
[24] *Ivi*, 14.
[25] *Ivi*, 17.
[26] *I Cor.*, IV, 1-2.

è « tutto », che tutto parte da lui e ritorna a lui; un tale atteggiamento, che pone in ginocchio gli autori degli scritti neotestamentari, traduce una dedizione, una umiltà ed una tenerezza ineffabili. Non sentirle è perdere il significato, umanamente parlando, più grande di quelle professioni di fede in Gesù. L'accento con cui l'ultimo superstite vecchissimo, Giovanni, chiude la *Apocalisse*, impressiona mentre testimonia: « Vieni, Signore Gesù! ».[27] L'ultima invocazione dello scritto sacro è per Colui che vive in esso e attraverso l'opera esclusivamente sua.

Il sentimento vero dei cooperatori di Cristo è questo: essi sono dei puri esecutori.

## 4. - Paolo di fronte a Cristo.

Noi abbiamo già sentito che cosa pensasse Paolo di se stesso di fronte a Gesù: non è esagerato dire che si rapporta talmente a Cristo, talmente lo nomina e lo invoca ad ogni riga delle sue lettere, da non tenere in alcun conto la propria personalità. Pensiamo che nessuno storico, sia pure della scuola di Tubinga, possa essere più paolino di Paolo.

Osserviamo ora la questione sul puro terreno dei fatti. Gli *Atti* e le stesse Lettere dell'apostolo danno modo di risolverla onestamente e chiaramente.

Quando Paolo entra nella Chiesa[28] sono già passati vari anni dalla sua fondazione. Essa ha già il pieno esercizio dell'autorità di Pietro che la rappresenta, la difende e ne ritiene il più alto magistero[29] dirigendo ed autorevolmente ammonendo;[30] ha in atto il collegio apostolico,[31] la vita e l'organizzazione sacramentaria,[32] l'uso quotidiano del culto e soprattutto della *fractio panis* (la Messa),[33] il diaconato per l'ausilio ministeriale e l'amministrazione dei beni e della carità,[34] il carattere completo e vivente della prassi sociale.

Le citazioni fatte mostrano allora e fin dall'inizio l'uso del potere magisteriale nonché direzionale o giurisdizionale come di società in

---

[27] *Apocalisse*, XXII, 20.
[28] *Atti*, IX, 1 segg.
[29] *Atti*, I, 15 segg.; II, 14 segg.; III, 12 segg.; IV, 8 segg.
[30] *Atti*, V, 1 segg.
[31] *L. c.*
[32] *Atti*, II, 38; VIII, 14 segg.
[33] *Atti*, II, 42.
[34] *Atti*, VI, 1 segg.

sé pienamente organizzata e soprattutto bene distinta dalla sinagoga.[35] Dalla quale anzi viene senz'altro e acerbamente perseguitata;[36] rispetto alla quale agisce con perfetta indipendenza, anzi con accentuato contrasto nella irruente espansione attraverso le regioni palestinesi. Quest'aria di corpo completo e per sé operante la si respira benissimo e senza esitazioni nei primi nove capitoli degli *Atti*. Or questo è bene ricordarlo perché la cronologia conta pure qualcosa; quando Paolo arriva, l'organismo è formato, la frattura tra Chiesa e sinagoga è un fatto compiuto, nessuno guarda al sinedrio od al sacerdozio aronitico, tutti guardano a Pietro ed ai suoi colleghi.

Dopo la sua conversione e dopo i primi bagliori d'apostolato in Damasco, Paolo, per un tempo molto lungo, scompare dalla scena. Certo v'ha di lui una protratta permanenza in Arabia. Fu probabilmente un ritiro. Ritorna a Damasco, più ferrato nella fede e nella controversia. Dopo tre anni va finalmente a Gerusalemme per vedere Pietro e rimane con lui quindici giorni.[37] A questo punto in cui egli ricompare come semplice fedele, Pietro ha già cominciato da qualche tempo l'ammissione dei Gentili nella Chiesa.[38] Questa si spande immediatamente fra loro, sì che è fiorente la comunità di Antiochia, ove per la prima volta i fedeli vengono chiamati « cristiani ».[39] Il concetto universalistico di Gesù Cristo è ormai pienamente in atto. Nel mentre tutte queste cose accadono e Barnaba vien mandato da Gerusalemme per coadiuvare l'apostolato fra i Gentili, Paolo si ritira nell'oscurità a Tarso sua patria. Barnaba però, che ne ha conosciuto il valore, intraprende un viaggio a quella volta per indurlo a stabilirsi in Antiochia. Ve lo induce e se lo fa collaboratore solerte. Paolo ad Antiochia resta un anno intero;[40] trascorso questo viene inviato col suo protettore in Gerusalemme agli apostoli, per portarvi i soccorsi raccolti in Siria. Scoppia intanto la persecuzione di Erode Agrippa, che ha la sua più illustre vittima in Giacomo, fratello di Giovanni, e che quasi inghiotte Pietro.[41] Ma Paolo e Barnaba, questa volta accompagnati da Giovanni Marco, compiuta la loro missione, se ne tornano in Antiochia.[42] Questa nuova permanenza antiochena si estende per un tempo non ben precisato, ma certo non notevole; finalmente per ordine divino la lampada di Paolo viene posta sul moggio. Ad un

---

[35] *Atti*, II, 42.
[36] *Atti*, V, 18, ecc.
[37] *Gal.*, I, 17-18.
[38] *Atti*, X-XI.
[39] *Atti*, XI, 26.
[40] *Ivi*, 22-26.
[41] *Atti*, XII, 1 segg.
[42] *Ivi*, 25.

gruppo di profeti e dottori, che certamente occupavano posti gerarchici, mentre attendono al servizio divino, lo Spirito Santo parla così: « Mettetemi da parte Saulo e Barnaba per l'opera alla quale li ho destinati ». Quelli, docili, fanno senz'altro la « imposizione delle mani » su Paolo e Barnaba.[43] Si tratta della consacrazione dell'apostolo delle genti; fa indubbiamente colpo che egli non sia stato consacrato neppur da un apostolo, bensì da altri vescovi, che già, prima di lui, erano stati insigniti della pienezza dell'Ordine. A questo punto soltanto Paolo comincia ad essere nella Chiesa un elemento notevole; ma proprio a questo punto la Chiesa è già unita, compatta, organizzata, efficiente ed ha percorso un cammino abbastanza lungo. Si direbbe che ad arte una mano misteriosa ha trattenuto il fortissimo uomo di Tarso, ritardandone l'ora, proprio per mostrare ben chiaro che Paolo fu un grande esecutore, un mirabile banditore, uno stupendo espositore della dottrina di Gesù Cristo, nulla più. Le dottrine dette « caratteristiche » di Paolo non sono sue. Ebbe senza dubbio — e potente — l'afflato universalistico; però, come s'è visto or ora, l'idea della cattolicità fu già non solo in teoria o in potenza, ma addirittura in atto prima del suo ingresso nell'apostolato. Del resto, quell'idea è fortissima e continua in tutta la catechesi del Cristo nei Vangeli, ove Gesù la enuncia in forma enfatica e solenne,[44] parabolica [45] e programmatica,[46] confidenziale,[47] o magari indiretta in quanto contrappone al suo regno eterno, e di cui tanto ha discorso, la visione della rovina di tutto Israele.[48] Paolo vibrò sempre e con intima compiacenza dell'idea del Corpo mistico di Cristo; ma di quell'idea aveva parlato sempre Gesù, dettagliando la dottrina del regno e sintetizzandola in un modo scultoreo e perfetto colla celebre parabola della vite.[49] Anzi, se si analizza il testo degli *Atti* dove è narrata la conversione di Saulo sulla via di Damasco,[50] nonché la domanda rivolta da Gesù ed in cui Egli si identifica con la sua Chiesa perseguitata, bisogna pur concludere che per prima dottrina cristiana, per iniziale catechesi, Paolo conobbe proprio il dogma del Corpo mistico o della Comunione dei santi. Sicché, rimasto a lui nostalgico ricordo della sua conversione, fu continuo ed affettuoso ricorso del suo pensiero. La piena indipendenza dalla sinagoga ebbe in Paolo il difensore più acceso: la

[43] *Atti*, XIII, 2-3.
[44] *Mt.*, VIII, 11; XXVIII, 19; *Mc.*, XVI, 15.
[45] *Mt.*, XIV, 31; *Mc.*, IV, 30; *Lc.*, XIII, 18, ecc.
[46] *Giov.*, III, 16; *Atti*, I, 8.
[47] *Giov.*, IV, 21-23, ecc.
[48] *Mt.*, XXIV, 1 segg.; *Mc.*, XIII, 1 segg.; *Lc.*, XXI, 5 segg.
[49] *Giov.*, XV, 1 segg.
[50] *Atti*, IX, 4.

lettera ai Galati ne è un monumento. Ma attribuirla a lui, farne una invenzione sua, è enorme! Chi non s'accorge come nei Vangeli Gesù parli di un regno completamente diverso dall'ambiente sinagogale; [51] istituisca una autorità gerarchica e piena al di fuori di quello,[52] ignorandolo ogni qualvolta discorra del suo futuro; annunci l'abolizione rituale,[53] opponendovi un sacrificio nuovo,[54] riti del tutto nuovi,[55] modo incredibile e per questo anche più nuovo di unirsi con Dio,[56] afflato morale decisamente superiore; [57] inculchi l'assoluta indipendenza ai suoi apostoli nel loro ministero di fronte ai capi del suo paese e di qualunque paese; [58] appelli la sua era il « Nuovo Testamento » [59] in opposizione a quella che allora si chiudeva definitivamente; chi non s'accorge di tutto ciò dà prova di grave e imperdonabile distrazione, fa sospettare non abbia neppur letto il Vangelo. Del resto a seguir nei primi capitoli degli *Atti* la vita della Chiesa anteriore all'apostolato di Paolo, si scopre la Chiesa, come società, in assoluta distinzione e persino grave contrasto con la sinagoga. Non minore oltraggio alla verità storica sarebbe attribuire all'uomo di Tarso il concetto della redenzione e della sua universalità. A parte la chiara idea che di essa viene più volte esibita nel celebre capitolo 53 di Isaia, basta considerare direttamente la catechesi di Gesù. A viso aperto egli propone tutto il piano della redenzione a Nicodemo, proprio negli inizi del suo ministero.[60] Con gli apostoli, più incolti e forse più tardi, si è espresso in un modo graduale, che ha le sue grandi tappe nella conferma data all'annuncio di Giovanni Battista, nel discorso eucaristico [61] e nelle profezie della passione. Ma ne riparla in modo completo, se non prima, almeno nel discorso dell'ultima cena, istituendo l'Eucaristia.[62] Quel discorso vive tutto nel concetto d'una fecondità derivante da quanto allora Gesù stava per fare. La remissione dei peccati e l'effusione dello Spirito Santo nel nome del Cristo, cioè la sostanza della redenzione, fa parte del primo messaggio apostolico sulle labbra di Pietro il giorno della Pentecoste, quando

---

[51] Vedi capp. II-III.
[52] Vedi capp. VII, XI.
[53] *Giov.*, IV, 21, ecc.
[54] *Mt.*, XXVI, 26 segg.
[55] Vedi cap. VIII.
[56] *Giov.*, VI, 47 segg.
[57] *Mt.*, V, 2 segg.
[58] *Mt.*, VII, 11; X, 5-33; *Giov.*, VI, 18-27; XVI, 1-5, ecc.
[59] *Mt.*, XXVI, 28.
[60] *Giov.*, III, 16-18.
[61] *Giov.*, VI.
[62] *Mt.*, XXVI, 26, ecc.

Saulo, giovinetto ancora ed ostile, non poteva certo ipnotizzare Pietro imponendogli una sua idea. La figura del Cristo paziente ed anelante alla croce, sia pure col contrario istinto di natura, non avrebbe alcun significato senza l'idea della redenzione.

Questa coscienza di non essere un innovatore è fortissima in Paolo. « Dovete sapere, fratelli — così scrive ai Galati — che il Vangelo da me predicato ... l'ho avuto per rivelazione da Gesù Cristo ».[63] Egli stesso narra di essere salito a Gerusalemme e di aver là « esposto il Vangelo, quale lo predicava ai Gentili ». I suoi ascoltatori, tra i quali erano Pietro, Giacomo e Giovanni, « quelli che son reputati colonne », non solo non aggiunsero nulla e nulla trovarono a ridire, « ma porsero a Paolo e a Barnaba le destre in segno di unione e società con loro ».[64] Non si può dimenticare che Pietro vide tutte o quasi tutte le lettere di Paolo, perché vicino ormai al suo glorioso tramonto ne parla così: « Ve ne ha scritto anche il carissimo fratello Paolo secondo la sapienza a lui data, come fa in tutte le lettere dove parla di queste cose, nelle quali vi sono alcuni punti difficili ad intendersi (lo sappiamo anche noi) e che gli ignoranti e i poco stabili stravolgono — come anche le altre Scritture — per loro perdizione ».[65]

La lotta più grave che Paolo dovette sostenere entro la Chiesa fu certo quella contro i giudaizzanti, la cui pretesa era di perpetuare tra i cristiani le pratiche dell'ebraismo. In questa lotta, ebbe anche un vivace incontro con Pietro [66] su una questione di tattica, ma egli non fece altro che esigere l'applicazione integrale dell'indipendenza voluta da Cristo e l'esecuzione fedele, non solo secondo la lettera, ma ancora secondo lo spirito, del decreto conciliare gerosolimitano emanato da Pietro e dagli altri apostoli. Sicché in tale questione in cui fu paladino e fortissimo esecutore di ordini emanati da altri è tutt'altro che un originale: proprio in quella, la sua preoccupazione, come lo confessa ai Galati; era che « la verità del Vangelo rimanesse integra ».[67]

I contemporanei non conobbero un Paolo che alterasse il Cristo: Pietro lo ebbe fratello carissimo [68] e lo ritenne compagno nello stesso lavoro per la Chiesa di Roma anche negli ultimi tempi; Giovanni che, vecchissimo ed ormai solo tra gli apostoli, insorse fierissimamente — si veda la sua prima lettera — contro i primi corruttori del pen-

---

[63] *Atti*, II, 16-21; 31-40.
[64] *Gal.*, I, 11.
[65] *II Pietro*, III, 15-16.
[66] *Gal.*, II, 1-9.
[67] *Ivi*, 11-14.
[68] *II Pietro*, 3, 15.

siero cristiano, nulla ebbe mai da ridire; Luca, scrivendo e dedicandogli la seconda parte degli *Atti*, lo mostra esplicitamente il continuatore nell'Occidente dell'opera di Pietro e degli altri; la primissima età, che si mantenne unita in modo mirabile, non notò mai in proposito lamenti del vecchio ed austerissimo Giacomo, cugino di Cristo. Il complesso della produzione cristiana dei primi tre secoli non rivela il minimo indizio di presunte fratture.

Ferdinando Cristiano Baur [69] tentò di darci un Paolo che correggesse Gesù Cristo. Ma dell'opera sua — quando ci sono — rimangono i testi neotestamentari e primitivi che gli danno torto; mentre tutto il resto che a lui parve solido per la sua tesi e cioè supposizioni, interpretazioni, reticenze, arbitrarie costruzioni, preconcetti ed errori di critica e di cronologia, voci insomma, non di documenti contemporanei, ma di pregiudizi tardivi, si è andato risolvendo e sfumando nella luce obiettiva del metodo storico. Il che non impedisce purtroppo a molti di ritenere ancora le sue conclusioni, unicamente perché non hanno avuto o il coraggio o l'ispirazione o l'onestà di fare il processo alle sue premesse.

Possiamo fare una conclusione anche noi: ne è il tempo. La Chiesa, senza vere e sostanziali esitazioni di sorta, quanto alla sua intima costituzione ed al suo patrimonio dottrinale, funziona immediatamente fin dal primo giorno come la si è vista delineata nei Vangeli, senza che sia nell'opera dei suoi grandi apostoli alcuna funzione diretta ad imprimere orme personali e deformanti.

Questa verità « che il solo Cristo porta la responsabilità della Chiesa » è cruda per quanti vogliono applicare anche a tale singolare fatto il complesso di caratteristiche solite ad accompagnarsi a tutti i fatti: elaborazioni, articolazioni, causalità storiche soddisfacenti. Disgraziatamente per costoro il fatto Chiesa, attraverso la sua nitida documentazione storica, balza fuori senza alcuna di quelle note. Se un tale asserto nascesse da un pregiudizio, coloro avrebbero ragione, ma se nasce da fatti, allora questa realtà uccide il pregiudizio. E bisogna rassegnarsi a vedere nella Chiesa cose molto singolari.

---

[69] F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Stoccarda, 1845.

# *PARTE II*

# LA SUCCESSIONE

# I

# I SUCCESSORI DEGLI APOSTOLI

Anzitutto rendiamoci conto di quanto l'indagine storica ci ha fatto conoscere fin qui. Gesù ha fondato la Chiesa, ne ha personalmente delineato finalità, ordinamento, gerarchia, mezzi. La nostra curiosità si fissa ora sulla ruota del tempo, la quale ineluttabilmente gira, per chiederci: Che è dunque accaduto di questa Chiesa dopo il Cristo? Perché chiederlo? Una Chiesa c'è pure ai nostri giorni e preme troppo sapere se cronologicamente e logicamente si connette con Gesù. Ma è la sua stessa istituzione che impone la ricerca.

Infatti due punti sono certissimi e chiari nel pensiero di Gesù: essi stanno alla base di tutta l'indagine in questa parte.

Anzitutto: la Chiesa fu pensata indefettibile. Cioè se il Cristo è Dio, la Chiesa deve durare ed oggi vi deve essere una « vera Chiesa del Cristo ». Anche chi non credesse in Gesù figlio di Dio, dovrebbe pigliarsi il gusto di sapere se gli eventi hanno smentito quella sicura e convinta affermazione.

In secondo luogo: il potere e l'ufficio apostolico, dovendo durare fino alla fine dei secoli, sono trasmissibili.

Come in forza del primo asserto, sapendo che la Chiesa è unica,[1] noi dobbiamo individuare quale sia oggi la vera Chiesa del Cristo, così, per il secondo principio, dobbiamo individuare quali siano i successori degli apostoli e di Pietro. Notiamo che la seconda ricerca serve per portare a buon fine la prima, quindi la precede. Infatti, quando sapremo dove è passato il primato e l'apostolato sapremo anche, poiché la gerarchia non si separa dalla Chiesa, dove sia oggi l'unica e vera Chiesa del Cristo. Il che è necessario in quanto che, avendole Gesù data la sua dottrina, i suoi carismi e la sua infallibile gerarchia, noi non potremmo mai, fuori di essa, avere non solo la sicurezza, ma la possibilità di incontrarci con lui e con tutta la sua rivelazione. La Chiesa è appunto il mezzo trasmettitore della rivelazione e della grazia di Gesù Cristo.

---

[1] Vedi parte I, cap. XII.

Ci occupiamo per ora della successione degli apostoli. La ricerca va condotta con metodo rigorosamente storico, interrogando cioè i documenti contemporanei. Parlino coloro che furono testimoni della inserzione della Chiesa di Gesù nella storia umana. Non è inutile dar la ragione di questo nostro insistere sul metodo prettamente storico: noi abbiamo fin qui dimostrato essere Gesù figlio di Dio,[2] aver egli fondato la Chiesa e conferito a questa un magistero infallibile; ma in ragione di metodo non abbiamo ancora identificato oggi la vera Chiesa per poter fare appello all'efficacia dello stesso magistero. A identificazione fatta noi potremo logicamente poggiare sulla garanzia magisteriale in quanto questa, a sua volta, poggia sul Cristo.

Si tratta di una successione: per giudicarne è necessario inquisire al punto di innesto, al momento cioè in cui il potere comincia dagli apostoli a passare ad altri. Vediamo che cosa hanno pensato gli apostoli e gli altri testimoni i quali hanno assistito a questa grave ed importante successione. La loro testimonianza, scientificamente parlando, ha valore perentorio.

## 1. - L'EPISCOPATO MONARCHICO.

Ricostruiamo l'organizzazione della Chiesa al secolo secondo. Possiamo farlo attraverso i documenti contemporanei che, con fedeltà scrupolosa, Eusebio ci ha conservato. Il secolo secondo è età subapostolica: questo non può sfuggire. Anche se nulla ci rimanesse di *più vicino al Cristo*, noi dalla universale ed ordinaria forma organizzativa della Chiesa in tale periodo dovremmo concludere che le sue radici si affondano nella stessa genuina tradizione apostolica, dovremmo cioè farne rimontare la paternità ai primi grandi e qualificati collaboratori di Gesù.

Due, diciamolo subito, sono gli aspetti che si profilano nella documentazione del secolo secondo: la divisione della Chiesa nelle Chiese particolari alla testa delle quali sta *un solo* gerarca chiamato *vescovo;* la unione morale e giuridica che intercorre fortissima nel grande grembo della cattolicità tra le Chiese particolari. In altri termini si vede l'*episcopato monarchico* e la sua *comunione universale.*

Diamo adunque uno sguardo dall'Occidente all'Oriente.

Ireneo nella sua lettera al Papa Vittore [3] ricorda Policrate vescovo di Efeso e molti altri vescovi asiatici. Nel suo *Adversus haereses* in-

[2] Vedi vol. I.
[3] Eus., *Hist. Eccl.*, V, 24, 14.

dica i vescovi monarchici nella Germania, nella Spagna, nella Gallia, nell'Oriente, nell'Egitto, nella Libia: [4] essi sono senz'altro una istituzione universale per ordinamento apostolico.[5]

Il vescovo Policrate di Efeso, nella sua lettera al Papa Vittore, mostra di non conoscere altra organizzazione oltre quella dell'episcopato monarchico; egli stesso ha avuto sette di questi vescovi tra i suoi parenti; in favore del suo punto di vista ricorda i vescovi Policarpo di Smirne, Trasea di Eumenia, Sagarim di Laodicea, Melitone di Sardi i quali tutti vissero nella prima metà del secondo secolo e si saldano direttamente col tempo apostolico.[6]

La testimonianza di questi due uomini — Ireneo e Policrate — ci permette di vedere con chiarezza un panorama circolare in quanto il primo per i suoi viaggi ed il suo estesissimo commercio epistolare,[7] il secondo per i contatti universali cui lo esponeva la posizione della sua città di Efeso (grande porto di passaggio),[8] sono in grado di rendere testimonianza tanto dell'Oriente che dell'Occidente.

Le informazioni infittiscono soprattutto in occasione della celebre controversia pasquale e del montanismo.

Verso il 190, per ordine di Vittore Papa, vengono convocati i sinodi di vescovi monarchici in tutta l'Asia Minore e regioni finitime. Al secolo quarto Eusebio poté ancora vedere gli atti dei sinodi seguenti, i quali, tra l'altro, dimostrano realizzata l'associazione metropolitana delle diocesi: « palestinese », sotto la presidenza di Teofilo vescovo di Cesarea e di Narciso vescovo di Gerusalemme; « pontico », con Palma vescovo di Amastri; « gallico », con Ireneo di Lione; dell'Osroene. In questa attività sinodale Eusebio riscontra il vescovo Bachillo di Corinto e molti altri.[9] Questo scorcio storico non è meno perentorio ed indiscutibile dell'altro in cui abbiamo visto agire Ireneo e Policrate. Esso pone accanto ai vescovi monarchici l'azione unificatrice dei sinodi e, soprattutto, del vescovo di Roma.

Verso il 160 si delinea un grave pericolo: il montanismo. La reazione mette in linea i capi: si può vedere chi sono. Per lo zelo, l'acume e lo spirito dialettico emerge Claudio Apollinare, vescovo di Laodicea.[10] Si distingue un altro autore anonimo il quale dedica il suo libro — pare — al vescovo di Gerapoli e, insieme al vescovo Zotico,

---

[4] *Adv. haer.*, I, 10, 2.
[5] *Ivi*, III, 3, 1-2.
[6] Eus., *Hist. Eccl.*, V, 24, 1.
[7] *Ivi*, 24, 18.
[8] *Ivi*, 24, 7.
[9] *Ivi*, 23, 3.
[10] *Ivi*, 16, 1.

nella chiesa di Ancira tiene per molti giorni conferenze contro la nuova eresia.[11] Notabili sono i vescovi: Zotico di Comana (diverso da Zotico menzionato sopra) e Giuliano di Apamea di Frigia.[12] Verso lo stesso tempo Serapione, vescovo di Antiochia, compone lettere e fa raccolte antimontaniste degli scritti di Claudio Apollinare e di molti altri vescovi, tra i quali è Giulio di Debelti in Tracia.[13]

L'attività del vescovo Dionigi di Corinto (circa anno 170) ci mette in contatto con altre manifestazioni dell'organizzazione monarchica nelle Chiese particolari. Egli scrive lettere in ogni parte; le sue lettere vengono diffuse, lui vivente, anche tra quelli che non ne sono destinatari. Ci fa conoscere che il suo collega di Atene è Quadrato, succeduto al martire Publio e, mediatamente, a quel Dionigi Areopagita di cui si discorre nel cap. XVII degli *Atti degli Apostoli*.[14] Tra i suoi corrispondenti figurano i vescovi Filippo di Gortina e Pietro di Gnosso, ambedue in Creta, nonché lo stesso vescovo di Roma, Sotero.[15]

Ci siamo avvicinati allo stesso ambiente apostolico ormai. Diminuiamo pur la distanza, la visione non cambia affatto. Fuori dello stesso impero romano la Cronaca di Arbela ci trasporta ai primi anni del secolo secondo nel regno dei Parti e ci fa assistere al martirio di Semson vescovo di Arbela, consacrato due anni innanzi dal vescovo della città vicina Beth-Zabdhai, dopo che la sua sede era rimasta vacante sei anni. Tanti infatti ne erano decorsi dalla morte di Pekidhà primo vescovo di Arbela, il quale a sua volta vi era stato costituito dal vescovo Addai. Da tutto questo appare chiaro come non solo si arrivi al tempo apostolico, ma in quello si vedano le Chiese dell'Adiabene e quelle finitime della Siria essere costituite con organizzazione monarchica.

Il martire Ignazio, vescovo di Antiochia, quasi coetaneo di Cristo stesso, è un eccellente testimone. Come appare organizzata la Chiesa attraverso le sue lettere? Ecco: non c'è per lui Chiesa che meriti tal nome, la quale non abbia il suo vescovo;[16] anzi è solo dove c'è il vescovo che c'è pure la Chiesa, come dove è Gesù Cristo sta la Chiesa cattolica;[17] uno solo deve essere il vescovo circondato da più preti e più diaconi.[18] Questa sistemazione delle Chiese particolari è così e

[11] Eus., *Hist. Eccl.*, V, 16, 4-5.
[12] *Ivi.*
[13] *Ivi*, VI, 12-25, 18.
[14] *Ivi*, IV, 23, 1.
[15] *Ivi*, II, 25, 8.
[16] *Ai Tralliani*, III, 1.
[17] *Agli Smirnesi*, VIII, 3.
[18] *Ai Filadelfi*, IV, 4.

deve essere così fino ai confini della terra.[19] Non c'è alcun dubbio: questo intimo confidente di Pietro ci fa sapere che tutto il mondo nello stesso ambiente apostolico è diviso in Chiese con a capo il vescovo monarchico. Dalle sue lettere conosciamo Onesimo vescovo di Efeso, Damas vescovo di Magnesia, Polibio vescovo di Tralles, Policarpo vescovo di Smirne; conosciamo pure il vescovo di Filadelfia per quanto non ne dia il nome. Nella luce di questo ambiente storico ormai delineato la cui coscienza sulla ordinarietà dell'episcopato monarchico allo stesso secolo primo è ben chiara, occorre interpretare il celebre testo di Giovanni all'inizio della *Apocalisse*.[20] Là si contengono le lettere indirizzate ai sette « Angeli » delle Chiese di Efeso, di Smirne, di Pergamo, di Tiatira, di Sardi, di Filadelfia, di Laodicea. Questi « Angeli » sono uomini con virtù e difetti, ma sono posti ad essere luce, reggimento, custodia, tutela, confermazione delle rispettive Chiese. Essi sono semplicemente i vescovi monarchici, poiché il tipo che ne è accuratamente descritto coincide in modo perfetto col tipo del vescovo monarchico. Sicché a guardare dallo stesso ambiente apostolico, allorché è superato il momento iniziale, non si vede altra forma organizzativa.

A questo punto una prima evidente conclusione s'impone: alla fine del secolo primo l'episcopato monarchico è la forma universale ordinaria di organizzazione della Chiesa. Questa ordinarietà, confermata in pieno nell'epoca ancora apostolica, indica tale essere la mente degli apostoli e tale essere subito la loro prassi (lo vedremo meglio tra poco), là dove essi erano in grado di applicarla. Diciamo « là dove essi erano in grado di applicarla ». Infatti non *subito* si poteva *dovunque* trovare un uomo che fosse così formato, così impregnato del nuovo ordine morale e soprannaturale, da poter essere in tutta sicurezza costituito pastore del gregge. E ciò era naturale ed umano. Tanto è vero, che come si è mostrato al cap. XII della prima parte, Paolo ritenne, fin che poté lui, la gestione immediata delle Chiese da sé fondate, esercitandola per mezzo dei suoi delegati. Così Timoteo l'ebbe a rappresentare qualche tempo presso la Chiesa di Tessalonica,[21] presso la Chiesa di Corinto,[22] presso quella di Filippi,[23] e, soprattutto, presso le Chiese dell'Asia Minore, dove non si può escludere che ad un certo momento assumesse in persona propria, come vescovo monarchico, l'amministrazione di una Chiesa.

---

[19] *Agli Efesini*, III, 2.
[20] *Apocalisse*, I, 20 segg.
[21] *I Tess.*, III, 2.
[22] *I Cor.*, IV, 17; XVI, 10-11.
[23] *Filipp.*, II, 19.

Tanto più che le due lettere a lui indirizzate da Paolo descrivono per lui dei doveri veramente episcopali. Anche Tito venne mandato qualche tempo in qualità di delegato a Corinto,[24] poi con carattere più ordinario a Creta. A lui pure Paolo indirizzò un'epistola dalla quale si può anche arguire, forse, aver Tito ad un certo momento governato in persona propria, come vescovo monarchico. Anche nel caso descritto resta perfetta l'organizzazione monarchica in quanto è il solo apostolo che governa, mentre da lui dipende il collegio dei presbiteri, non avendo egli ancora trovato chi surrogare a se stesso. Effettivamente dove appaiono collegi di presbiteri,[25] questi sono sempre in dipendenza di *un* apostolo che a loro dirige consigli e ordini perentori. Naturalmente questi collegi di preti,[26] nell'attesa maturino l'organizzazione e gli uomini, hanno, per la lontananza dell'apostolo, tutto il cumulo delle responsabilità. Paolo lo ricorda chiaramente a quei di Efeso e di Mileto. Ma ciò non muta nulla della costituzione giuridica delle Chiese. Era una forma, quella, perfettamente transitoria, come oggi è transitorio il governo dei capitoli cattedrali nei primi giorni di vacanza della sede vescovile. Dove era possibile, gli apostoli, senza ritenere essi personalmente il potere monarchico, deputavano uno che ne fruisse nella forma definitiva ed ordinaria. È il caso della Chiesa madre, quella gerosolimitana; non altrimenti infatti può essere interpretato il racconto degli *Atti* che mostrano colà Giacomo il Minore in funzione direttiva, circondato dai presbiteri,[27] in funzione di particolare rilievo al concilio gerosolimitano,[28] nonché degnato di particolari riguardi da Pietro, allorché questi è in Gerusalemme.[29] Che Giacomo fosse vero vescovo monarchico di Gerusalemme risulta con certezza dal catalogo di Egesippo.[30] Che, inoltre, anche fuori di Gerusalemme, man mano diventava possibile, gli apostoli costituissero definitivamente dei vescovi monarchici risulta dagli altri cataloghi e dalle memorie che, come vedremo, al secolo secondo fanno rimontare la fondazione delle sedi episcopali ad apostoli.

Nulla vieta di supporre che nei collegi dei presbiteri reggenti la Chiesa particolare nell'assenza dell'apostolo, capo monarchico, vi fossero talvolta dei vescovi consacrati sì, ma non ancora investiti. Il

---

[24] *II Cor.*, II, 13; VII, 5-15.
[25] Vedi parte I, cap. XII.
[26] Per es. ad Efeso: *Atti*, XX, 17, 28.
[27] *Atti*, XXI, 18.
[28] *Atti*, XV, 13.
[29] *Atti*, XII, 17.
[30] Eus., *Hist. Eccl.*, II, 23.

testo degli *Atti* 13 in cui si vedono alcuni, tutti residenti in Antiochia, i quali *impongono le mani* a Paolo e Barnaba lo dimostrerebbe. Non si può infatti escludere che quella sia la consacrazione episcopale. Timoteo stesso e Tito non avrebbero potuto costituire i preti per le città ed i castelli se non avessero avuto pur essi quella consacrazione.

La visione storica si compone ora nitidamente così: gli apostoli gradualmente, man mano hanno i soggetti adatti, demandano nelle singole Chiese le loro funzioni ai vescovi monarchici, mostrando, con questo, tale essere il punto d'arrivo ordinario della organizzazione ecclesiastica permanente. In realtà, sullo scorcio del secolo primo, dalle relazioni di Ignazio e degli altri testimoni, quella sistemazione ordinaria e definitiva era in generale raggiunta.

Non è possibile storicamente dubitare di questo: venire i vescovi dagli apostoli. Rimane a vedersi in che rapporto stiano con gli apostoli stessi.

## 2. - I VESCOVI MONARCHICI SONO I SUCCESSORI DEGLI APOSTOLI.

La connessione storica tra i vescovi e gli apostoli è apparsa nel paragrafo precedente per due fondamentali ragioni:

*a*) Il trovarli universalmente al secolo secondo ed alla fine del secolo primo non può essere spiegato — tale è la solidità dell'istituto — che mediante la perentoria e precisa costituzione apostolica.

*b*) La stessa prassi degli apostoli mostra che questi mantengono la fondamentale fisionomia monarchica, fissandola anche in altre persone, non appena possono disporre di soggetti.

Ad osservare bene, in questi asserti storici è già contenuta la soluzione del problema che ora vogliamo porre sui rapporti tra vescovi ed apostoli. Infatti i vescovi sono quelli nei quali continua la costituzione monarchica delle Chiese particolari al loro inizio incentrate in *un* apostolato; vengono quindi nel posto e nelle responsabilità degli apostoli, ossia ne sono i « *successori* ». Qui sta appunto il rapporto: nella successione. Tutto questo può essere dimostrato in forma perentoria interrogando il pensiero di quelli che furono i testimoni immediati od ancora tanto vicini da poter essere ascoltati con tranquillità e con frutto.

Anzitutto i cataloghi. Questi danno la serie dei vescovi delle diverse sedi in modo da dimostrare la derivazione da un apostolo. Proprio per questo affermano la successione. I più antichi di questi cataloghi sono di Egesippo, il quale, poco dopo la metà del secolo secondo, viaggiò per molti paesi a fine di compilarli sul posto in

piena garanzia di verità e dimostrare dalla apostolicità della successione dei vescovi la stessa apostolicità della Chiesa cattolica. Ne compose l'opera *Memorabilia* che, perduta per noi, ci è rimasta in frammenti importanti ed è stata una base di accurate opere posteriori, per es. di Eusebio. Attraverso i *Memorabilia,* noi sappiamo la persuasione dell'Oriente e dell'Occidente primitivo essere questa: i vescovi succedono agli apostoli. Questa persuasione è talmente vicina alle fonti, è talmente legata ad un fatto fondamentale per le singole Chiese, che non può essere messa in dubbio nel suo valore di testimonianza.[31]

Altro catalogo è di Ireneo; riguarda la Chiesa romana ed è contenuto nella sua lettera al Papa Vittore.[32] Però nell'opera *Adversus haereses* chiaramente afferma potersi dare un simile catalogo per tutte le altre Chiese; in quei cataloghi in un modo o nell'altro esser noi spinti fino ad un apostolo. Giacché i vescovi erano istituiti dagli apostoli *che se li lasciavano successori* nelle singole Chiese, in modo da constatare, anche solo per questo, la tradizione apostolica. Essendo tuttavia lungo tessere tali numerosi cataloghi, Ireneo si limita a darne uno che valga per tutti, quello cioè della Chiesa romana.[33] Non è il caso di discutere il valore della testimonianza di questo vescovo, che fu il più illustre difensore dell'ortodossia al secolo secondo ed il più grande conoscitore dell'Oriente e dell'Occidente.

Al 221 era completa la *Cronografia* di Giulio Africano che recava preziosi cataloghi desunti da documenti ben più antichi, sullo stesso tipo e con lo stesso intendimento di Egesippo. Non la possediamo più, ma la conobbe Eusebio, che se ne servì insieme ad altri.[34] Egli, poggiando su documenti primitivi, poté ricostruirvi le serie episcopali delle sedi più importanti. Eccone alcune che riferiamo limitate ai primi nomi:

— per Gerusalemme: Giacomo il Minore apostolo, Simeone parente di Gesù, Giusto, Zaccheo, Tobia, Beniamino, Giovanni, Mattia, Filippo; [35]

— per Antiochia: Pietro apostolo, Erodio, Ignazio, Erone, Cornelio, Eros, Teofilo, Massimino, Serapione;

— per Alessandria: Marco evangelista, Amiano, Abilio, Cerdone, Pirmo, Giusto, Eumene, Marco, Celadione, Agrippino, Giuliano, Demetrio.

---

[31] Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 21-22.
[32] Eus., *Hist. Eccl.*, V, 24, 14.
[33] *Adv. haer.*, III, 3, 1-2.
[34] Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 22; V, 6; VI, 31, 2.
[35] Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 5, 3.

Non riportiamo il catalogo romano perché oggetto di studio a parte.

Non può sfuggire la ricchezza, la numerosità e l'accuratezza di tutti questi cataloghi. È evidente: la Chiesa guardava ai suoi vescovi; la natura e l'origine dell'episcopato era certezza di primo piano, che davvero non giunge a noi per oscuri e malsicuri meandri. Tertulliano, verso l'anno 200, nel suo *De praescriptione haereticorum*, dimostra la ortodossia della Chiesa proprio dal fatto che i vescovi soli sono legittimi successori degli apostoli.[36] Questo concetto lo ripete nell'*Adversus Marcionem* [37] e nel *De fuga*.[38]

È la stessa idea di Egesippo e di Ireneo. Gesù Cristo aveva istituito l'apostolato come ufficio duraturo quanto la Chiesa: la più antica età, testimone della prima articolazione storica in cui morendo gli apostoli o divenendo insufficiente la loro presenza s'imponeva mettessero in mano d'altri il potere e la responsabilità ricevuta, ci dice concorde e ferma che successori degli apostoli sono i vescovi.

### 3. - L'UFFICIO DEI VESCOVI.

Come concepì i vescovi la prima età? Ricostruire questo concetto non solo delinea la natura dell'episcopato dal punto di vista storico, ma afferma per altra via essere passato ai vescovi l'ufficio degli apostoli. I caratteri infatti coincidono.

Tutta la imponente serie dei documenti citati, attraverso particolari numerosissimi, descrive un ufficio che in sostanza è quello apostolico.

Le lettere pastorali di Paolo a Timoteo e a Tito contengono al riguardo elementi significativi. È interessante leggere la descrizione che del « vescovo » fa Ignazio d'Antiochia nelle sue lettere.

I vescovi sono costituiti dovunque « fino ai confini della terra », « uno in ogni Chiesa, in modo che l'unità dei fedeli deriva dalla unità del vescovo »; i fedeli devono partecipare ad una stessa Messa, possibilmente quella del vescovo, poiché « una è la carne del Signore, uno è l'altare, come uno è il vescovo ». Dove è il vescovo « ivi è Gesù Cristo, ivi la Chiesa cattolica », in modo che « senza il vescovo nessuna coadunazione di fedeli merita il nome di Chiesa ». Da lui dipende l'amministrazione del Battesimo, della Eucaristia, nonché l'uf-

---

[36] Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 32-36.
[37] *Ivi*, 4, 5.
[38] *Ivi*, 13.

ficio di « insegnare » in modo che i fedeli « i quali stanno dalla parte del vescovo, non errano », perché i vescovi sono *in sententia Christi.* Anzi « senza del vescovo si fa mai nulla ».[39] Queste lettere ignaziane, mai contraddette, accolte invece e conservate con infinita venerazione, dicono come anche i loro destinatari fossero perfettamente dello stesso parere. L'azione pastorale, santificatrice, illuminativa, di comando ampiamente illustrata nei documenti citati porta alla stessa conclusione. Un'idea emerge dalle testimonianze della prima età: il vescovo è successore degli apostoli, continua l'opera di Gesù stesso, è il perno sul quale poggia la Chiesa e nel quale s'incentra tutta la sua azione, si custodisce tutta la sua tradizione. Nulla che oscilli in questa idea: gli apostoli dovettero consegnarla ben definita, perché non ebbe neppure a esser tocca da inevitabili contrasti delle passioni umane.

È possibile, ora che la storia ha dato la sua assicurazione, su quella base, precisare gli uffici del « vescovo » nella Chiesa cattolica.

Come successore degli apostoli, egli ha quanto v'era di ordinario nell'ufficio apostolico, *non* quello che di straordinario era dovuto ai dodici per le iniziali esigenze della Chiesa. Questa distinzione tra ordinario e straordinario non è arbitraria. Però dobbiamo vederlo.

Gesù aveva conferito ai dodici un mandato ed un potere in un certo senso universale nei singoli, per quanto tutti soggetti a Pietro. Li aveva mandati in tutto il mondo [40] lanciandoveli senza alcuna limitazione di capacità quanto al territorio e quanto alla necessaria iniziativa. Era logico fosse così. Nel momento del lancio passava in secondo piano il dividere il campo, quando, quello che premeva, era di conquistarlo. Il momento del lancio era straordinario; parimenti straordinaria era l'universalità « relativa » nella competenza giurisdizionale e magisteriale che gli apostoli avevano subordinatamente a Pietro. Ma la ragione esigitiva cessava col primo momento: non sarebbe possibile una abituale sovrapposizione di autorità identiche nella competenza, diverse nelle persone, nei singoli gruppi di fedeli. È chiaro: il potere apostolico passava ai successori identico nella sostanza, limitato quanto ai soggetti nell'esercizio. Gli apostoli stessi concepivano già tra loro una certa divisione di fatto, se non proprio di diritto. Chi andò all'Oriente, chi all'Occidente; chi tentò il Settentrione, chi s'avventurò al Mezzogiorno.

---

[39] *Agli Efesini*, III, 5; *Ai Filadelfi*, IV, 7; *Agli Smirnesi*, VIII; *Ai Tralliani*, II, 3; III-VII; *Ai Magnesii*, XIII; *A Policarpo*, II, segg.

[40] *Mt.*, XXVIII; *Mc.*, XVI.

Comunque il fatto storico è questo: ai successori trasmisero il potere su una determinata Chiesa, non oltre. Infatti il concetto dell'episcopato monarchico, di cui abbiamo dimostrato l'attuazione nell'ambiente apostolico, richiede proprio questo: la limitazione nella Chiesa particolare. Essere monarca in una diocesi significa essere solo, il che porta ad una esclusione di tutto, che non sia il supremo gerarca (come vedremo): di qui la reciproca limitazione. I cataloghi mostrano uno solo destinato ad una sola Chiesa, nel momento in cui la sede e l'eletto vengono costituiti dagli apostoli. Ireneo ricorda che Policarpo fu costituito vescovo a Smirne, non altrove [41] e Tertulliano completa l'informazione facendosi sapere che l'elezione fu compiuta da Giovanni l'apostolo.[42] Clemente Alessandrino precisa che Giovanni, dopo la sua liberazione, alla morte di Domiziano, ebbe ancora la forza di viaggiare e costituire nuove sedi coi relativi vescovi. Le lettere di Ignazio mostrano i vescovi trattarsi con grande fraternità, ma anche con rispetto reciproco della rispettiva autorità.

Ecco dunque in che sta l'ordinarietà e la straordinarietà dell'ufficio apostolico: la limitazione quanto al gregge è una prima e fondamentale discriminazione dell'una dall'altra. Non ne è meno evidente la ragione storica che la logica interna.

La tradizione primitiva, col suo rispetto assoluto all'insegnamento apostolico, [era ottimamente basata sull'idea che dell'apostolo offre la Scrittura neotestamentaria], vide (così almeno appare) nei singoli dei « dodici » una infallibilità personale. Nel Vangelo, ove si parla dell'infallibilità, fatta eccezione per Pietro, non si contiene alcunché di esplicito per la infallibilità dei singoli. È necessario ammettere, se mai, esser quella personale degli apostoli una caratteristica straordinaria e non trasmissibile. Del resto, nessun vescovo, nemmeno della prima età, se la avocò; qualcuno, sbagliando, dimostrò fino all'evidenza di non averla.

Gli apostoli ebbero doni carismatici speciali e questi fin dalla loro prima missione.[43] La promessa di tali doni contenuta nella clausola marciana,[44] non riguarda, assolutamente parlando, persone determinate e tanto meno uffici; tratta in modo generico di quei che predicheranno. Del resto Paolo, più tardi, quando discorre appunto della provvidenza o r d i n a r i a di Dio nell'elargizione dei doni carismatici (miracoli, ecc.), afferma con chiarezza il principio della assoluta libertà, poiché « tutti questi effetti li produce l'unico e me-

[41] *Adv. haer.*, III, 3, 4.
[42] *De praescriptione*, XXXII.
[43] *Mt.*, X, 1; *Mc.*, III, 15.
[44] *Mc.*, XVI, 17-18.

desimo spirito, il quale distribuisce a ciascuno secondo che vuole ».[45] Nella narrazione di Paolo e degli *Atti*[46] i miracoli mantengono un pretto carattere straordinario, tutt'altro che legato alla meccanicità di un ufficio, anche se negli apostoli[47] il dono appare di una notevole evidenza.

I caratteri straordinari degli apostoli in relazione a quelli ordinari dei loro successori, mentre formano — anche qui — una realtà storica, mostrano una mirabile articolazione e gradazione. Per essa, mantenendosi inalterata l'unità del disegno si ha la linea pastosa, che, senza angoli, si smorza nella curva dal divino taumaturgo fino al carattere ordinario dei pastori delle anime, adducendo una nota d'umanità proprio là dove brilla il potere dell'Autore d'ogni legge.

Sfrondando quello che era devoluto ai dodici in ragione della straordinaria e transitoria funzione di iniziatori, è facile stabilire quanto fu in loro potere ordinario e tale passò ai loro successori. Nei capp. V e VIII della prima parte, abbiamo ricostruito il conferimento di poteri fatto da Gesù ai dodici. Essi hanno un potere magistrale[48] la cui natura fu precisata.[49] Il loro magistero è vivo, autoritario, autentico. Il collegio ebbe anche il dono della infallibilità, non l'ebbero per sé ed a titolo ordinario i singoli componenti il collegio, cui era rivolta la parola di Gesù, eccettuato Pietro.[50] I vescovi sono dunque veri maestri nella fede; tale potere potranno delegare ad altri (preti, diaconi), non hanno però il carisma dell'infallibilità personale. La garanzia del loro insegnamento sta nell'adesione al collegio e nella adesione al supremo pastore, a Pietro. Nessuno può quindi contestare ai vescovi — secondo il pensiero di Gesù — il diritto di occuparsi autorevolmente delle grandi questioni ideali, degli orientamenti, dei criteri che, comunque, tocchino la fede od il patrimonio morale degli uomini.

Ai dodici fu dato potere di governo.[51] L'assegnazione che gli apostoli fecero dei loro successori a Chiese limitate dove uno solo comanda (abbiamo visto dell'episcopato monarchico), dice che quel potere di governo non è solo del collegio, ma dei singoli suoi componenti. Allora i vescovi hanno mutuato dai dodici il potere di legi-

---

[45] *I Cor.*, XII, 11.
[46] *Atti*, III, 1 segg.; V, 1-10, 12-15, ecc.
[47] *Ivi.*
[48] Vedi cap. V.
[49] Vedi cap. VI.
[50] Vedi capp. IX-X.
[51] Vedi cap. VII.

ferare, di giudicare, di punire, insomma, di reggere. Per questo motivo, come a legislatori veri, fu loro sempre tributato un onore, furono circondati di simboli, dei quali mal si intenderebbe la ragionevolezza senza il pensiero dell'incredibile autorità.

Ai dodici fu dato il potere di santificare.[52] Questo mirava a tutte le anime, « a tutte le genti », non solo agli inizi. Era ordinario adunque. Passò così dagli apostoli, integro ai successori vescovi. Per questo essi stanno colla pienezza del sacerdozio, al centro del culto reso a Dio.

Si noti che *tutto il concetto della successione poggia sul fatto che il Cristo ha voluto perenne la sua Chiesa* in tutti i suoi attributi e nella piena vitalità, sicché dovettero i poteri passare dagli apostoli ad altri. La sorgente dunque del potere dei vescovi, che raccolgono la successione degli apostoli, è la volontà del Cristo. Così l'ufficio, nonché la somma di capacità dei vescovi sono *di diritto divino*. I vescovi saranno eletti da altri, da qualcun altro riceveranno l'investitura, ma la sorgente del loro potere non è una delega umana, neppur la delega di Pietro, è una donazione divina.

Il concetto di s u c c e s s i o n e appare la nervatura voluta da Gesù, sulla quale si distende la storia della sua Chiesa. Questo suo grandeggiare in importanza esige lo si chiarisca ulteriormente.

Che è dunque, in fondo, questa successione? Non la possiamo certo intendere in modo prettamente materiale come giustapposizione cronologica di uomini che, uno dopo l'altro, hanno posseduto la stessa dignità, gestito lo stesso ufficio, avuto la stessa consacrazione. Occorre qualcosa di più. Vediamolo. Questa successione perpetua la Chiesa, ciò è tanto vero quanto è certo che il Cristo l'ha imperniata nella gerarchia. Il trapasso adunque deve avvenire continuando i caratteri che Gesù ha dato alla sua Chiesa: adesione assoluta alla verità rivelata (il Cristo l'ha garantita con la infallibilità), coesione piena nell'unità, di cui è centro Pietro, con la carità e la obbedienza, quale necessario legame tra i vari ordini della gerarchia.

La continuazione di questi caratteri della Chiesa significa che il trapasso deve avvenire nella piena ortodossia o purezza della vera fede, nella piena sudditanza a Pietro e alla Chiesa, nella piena osservanza delle norme giuridiche poste da Pietro e dalla Chiesa stessa, in quanto con essa solo si mantiene l'unità e l'obbedienza.

Al contrario, un trapasso al quale manchi uno solo di questi caratteri non risponde al disegno di Cristo, non continua quindi la sacra dinastia, la interrompe.

Il complesso dei caratteri descritti fa sì che la successione sia

[52] Vedi cap. VIII.

*legittima. Solo attraverso questa legittimità* si sarebbe garantita la successione dagli apostoli ai vescovi e da questi ai loro anche più lontani successori. Non basta quindi che il vescovo, per es. di Antiochia, possa mostrare il catalogo dei suoi antecessori legati cronologicamente l'uno all'altro in modo da pervenire ad Ignazio, a Evodio, allo stesso Pietro: è necessario che non sia mai mancata la legittimità (per l'eresia, per la ribellione, per l'opposizione alla legge canonica), oppure, se fosse stata qualche volta violata, abbia ottenuto adeguata reintegrazione. Se ne deduce che non tutti i vescovi debbono essere necessariamente nel senso pieno dei successori degli apostoli. I vescovi delle chiese scismatiche, anche se validamente consacrati, verificano appunto questo caso, non succedono cioè agli apostoli. Concludendo, notiamo come la successione legittima garantisce la successione apostolica, non meno del perpetuarsi della Chiesa.

Chi vuole rintracciare ove sia la vera Chiesa di Cristo è obbligato, pel criterio stesso posto dal fondatore, a seguire delle linee dinastiche. Non è necessario un fatto straordinario a individuarla, basta un fatto umano. Gesù articola la sua Chiesa con gli stessi uomini, anzi con la stessa umanità per cui l'ha costituita.

## II

# IL SUCCESSORE DI PIETRO

C'è una grande affinità tra la questione che indaga quale sia il successore di Pietro e la precedente circa i successori degli apostoli. È chiaro che quella va trattata con gli stessi criteri di questa.

Prima però di applicare quei rigidi criteri storici, sia lecita una osservazione preliminare. Nessuno, al di fuori del vescovo di Roma, ha mai affermato di essere il legittimo successore di Pietro, mentre tutta la Chiesa ben sapeva dai limpidi testi evangelici aver Pietro un primato ed un primato durevole quanto l'unità della Chiesa che vi si fondava sopra. La notorietà e la venerazione di cui beneficiavano al primo secolo i sinottici e tra essi soprattutto Matteo (il più citato indubbiamente degli scrittori di quel secolo), che porta il celeberrimo testo del primato,[1] rendevano attualissima la ricerca del successore di Pietro. Se quella successione non fosse avvenuta in modo chiaro e definito, ci sarebbero indubbiamente stati dei concorrenti e delle autocandidature. Le quali, viceversa, non ci furono; né mai, allora e poi, se ne raccolse la più piccola eco.

Gli stessi patriarchi costantinopolitani nelle loro successive ed ambiziose pretese di primato non si basarono mai sulla successione a Pietro; ricorsero bensì ad altri titoli, quale soprattutto aver Bisanzio accolto l'eredità di Roma; come se la Chiesa non fosse universale e divina, ma legata al carro di vicende politiche che essa assolutamente trascende. Questa considerazione dà senz'altro al vescovo di Roma il diritto di « possesso », il che, da solo, costituisce una presunzione di legittimità della storica successione da Pietro. La dottrina della Chiesa cattolica è in questo senso.

Noi vogliamo però metterci da un punto di vista semplicemente storico. Di qui interessa vedere quanto attesti, attraverso i suoi documenti superstiti, l'età che ha assistito al momento della successione. Sono i contemporanei che hanno il diritto di interloquire e decidere. Ad onta della presunzione di diritto, della quale si parlava sopra,

---

[1] *Mt.*, XVI.

dal punto di vista puramente umano, ingenera una certa meraviglia il fatto che la Chiesa abbia potuto non solamente avere, ma affermare e consolidare immediatamente nella successione a Pietro la sua unità organizzativa e perfetta, quando questo non è tanto solito ai fatti umani della storia. Parli adunque il fatto, dato che ad esso deve cedere ogni meraviglia. Il fatto sono i documenti dell'età subapostolica in quanto ci dicono che cosa si pensasse allora, da chi era testimone. Ci chiediamo soltanto questo per il momento, non preoccupandoci se Pietro sia venuto a Roma e vi sia morto, perché, assolutamente parlando, la sua volontà nel designare il successore era indipendente da queste circostanze. Poteva infatti designare Roma senza averla mai veduta. E tanto basta per capire che la questione è decisa non dalle circostanze, ma dalla volontà di Pietro, la quale si raggiunge attraverso il pensiero dei contemporanei. In un secondo momento, a questione risolta, vedremo che anche le circostanze hanno avuto qui la loro parte.

### 1. - Al vescovo di Roma, nel I-II secolo, si riconosce il primato.

I documenti che seguono sono ordinati a dimostrare che nel primo e secondo secolo il vescovo di Roma funge da capo ed è riconosciuto come tale.

Degli apostoli quello che certamente sopravvisse per molto tempo a Pietro è Giovanni. Egli è dunque senza dubbio un testimone della successione. Nel suo Vangelo riporta il testo di conferma del primato,[2] nonché la profezia sul martirio di Pietro.[3] Dovette sapere dell'avverarsi di questa profezia e non poté disinteressarsi della questione successoria. Per noi diventa estremamente interessante sapere che cosa ne pensasse lui, antico ed intimo amico di Cristo. Noi ci incontriamo con lui nella sua scuola cristiana di Efeso, la quale può essere intervistata attraverso due suoi esponenti di massimo rilievo al primo e al secondo secolo. Il primo è Policarpo, contemporaneo, discepolo e successore di Giovanni stesso nella scuola. Di lui sappiamo che al tempo della prima controversia pasquale, pur essendo centenario, se ne venne faticosamente dall'Asia a Roma per impetrare dal vescovo di Roma, come da superiore suo e di tutti i vescovi in causa, una maggiore larghezza. Questa visita, per l'autorità della persona e per il grande riconoscimento che importava, fece

[2] *Giov.*, XXI, 15.
[3] *Ivi*, 18.

impressione. Ireneo ne parla ancora quarant'anni più tardi,[4] scrivendo al Papa Vittore.

Il secondo testimone autorevole è lo stesso Ireneo, che per quanto vescovo di Lione nelle Gallie, è asiatico e discepolo di Policarpo.[5] Conosce quindi il pensiero vivo nella scuola dell'apostolo, oltre che la prassi dell'Oriente e dell'Occidente. Ireneo nell'*Adversus haereses* tratta del modo sicuro di conoscere la vera tradizione apostolica. Indica il criterio nella ininterrotta serie dei vescovi successori degli apostoli. Afferma di poter dimostrare questa successione citando i cataloghi episcopali delle diverse Chiese, ma si limita ad uno, al catalogo della Chiesa romana. Questo, perché sa che basta la sola Chiesa romana a dimostrare e garantire la verità della Chiesa cattolica. Diverse sono le ragioni. Anzitutto la Chiesa romana è « la più grande e la più antica » ed ha una « principalità » o primato tale che tutte le altre comunità da ogni parte debbono accordarsi e sottostare ad essa; in secondo luogo perché la successione dei suoi vescovi rimonta a Pietro.[6] L'atteggiamento umile e leale di Policarpo vale ben più di una dichiarazione teorica nel mostrare che cosa lui, uomo apostolico, sapeva del vescovo di Roma. Da lui e da Ireneo apprendiamo il pensiero della scuola giovannea, ossia dell'ambiente apostolico: là si sapeva benissimo e lealmente si insegnava a chi mai il Capo avesse lasciato la sua successione. Si tenga ben presente che tutti i documenti della letteratura cristiana primitiva indicano un rapporto strettissimo tra le varie Chiese, sicché non si potrebbe mai ammettere che una questione di carattere universale e fondamentale riscuotesse attenzione solo in una parte, ottenendo dall'altra indifferenza ed avversione. Per questo l'atteggiamento della scuola giovannea ha da solo una forza dirimente.

Una più che giusta curiosità spinge a cercare in proposito l'opinione della più antica comunità etnico-cristiana, quella di Antiochia. Era stata sede di Pietro e centro di irradiazione di tutta l'attività apostolica. Qui ci si fa innanzi lo stesso Ignazio, quasi contemporaneo del Cristo e compagno nonché successore di Pietro. Mentre è trascinato prigioniero alla volta di Roma, egli scrive, tra le altre, una lettera commovente alla Chiesa dell'eterna città, allo scopo soprattutto di dissuadere gli influenti cristiani di quella dal tentativo di salvarlo, ossia di risparmiargli il desiderato martirio. È insomma un contatto con la Chiesa romana. Interessa conoscere l'animo e l'atteggiamento, nonché il giudizio con cui materia l'uno e l'altro

[4] Eus., *Hist. Eccl.*, V, 24, 16.
[5] Vedi *Ep. ad Florinum.*
[6] *Adv. haer.*, III, 3, 2.

nei suoi riguardi con la comunità dell'Urbe e la sua gerarchia. Il confronto delle formalità (intestazione, apostrofe, complimenti) tra questa lettera e le altre indirizzate alle Chiese dell'Asia (Tralles, Magnesia, ecc.) è quanto mai significativo perché, mentre per quelle Ignazio sente la fraternità, per questa s'esprime come chi sente venerabondo una superiorità ed una maestà. Ecco per esempio l'iscrizione della lettera ai Magnesii: « Ignazio od anche Teoforo alla (Chiesa) di Magnesia presso il Meandro, benedetta nella grazia di Dio Padre in Cristo Gesù salvatore nostro, nel quale saluto la (stessa) Chiesa, augurando in Dio Padre e in Gesù Cristo sovrabbondante salvezza ». Ecco ora l'iscrizione della lettera, appunto, ai Romani: « Ignazio, detto anche Teoforo, alla Chiesa che ha conseguito misericordia nella magnificenza del Padre altissimo e del suo unigenito Gesù Cristo; alla Chiesa prediletta ed illuminata dalla sua volontà che elegge tutte le cose che sono, secondo la carità di Gesù Cristo, Dio nostro; la quale (Chiesa) inoltre *tiene la presidenza* nel luogo della regione dei Romani, degna di Dio, degna di onore, degna d'esser predicata beata, degna di lode, degna di esaudimento, degnamente casta e *posta a presiedere* l'universale accolta della carità (la Chiesa), che porta la legge del Cristo, che è insignita del nome paterno, che io saluto nel nome di Gesù Cristo, figlio del Padre; a coloro che secondo la carne e lo spirito sono adunati ad ogni suo comando inseparabilmente ripieni della grazia di Dio e purificati da ogni eterogeneo colore, (a questi) auguro sovrabbondante ed incontaminata salvezza in Gesù Cristo, Dio nostro ».

Non c'è dubbio: la Chiesa romana è, per quest'uomo, superiore alle altre Chiese; il motivo di questa superiorità non è l'essere capitale dell'impero (che neppure nomina), non sono particolari virtù dei Romani (delle quali pure non parla), ma una « magnificenza » divina che in essa più si riflette, un « nome divino » di cui è insignita; è, insomma, un dono, una dotazione speciale, una prerogativa che il vecchio vescovo apostolico sa venire da Dio.

Quale adunque la prerogativa di superiorità che lo spinge ad un linguaggio facilmente ampolloso se non rispondesse ad una motivazione adeguata? Eccola: la Chiesa romana tiene la presidenza, il *regimen* della « universale accolta della carità », cioè della Chiesa cattolica. Infatti nella terminologia ignaziana il termine « ἀγάπη », unito al concetto di « accolta, ecc. », indica appunto la Chiesa universale [7] od una Chiesa particolare, a seconda dei casi. Qui l'epesegetico aggiunto indica chiaramente la universalità.

[7] *Ai Tralliani*, III, 2; XIII, 1; *Ai Romani*, IX, 3; *Ai Filadelfi*, XI, 2; *Agli Smirnesi*, XII, 1.

Ignazio, che pur era successore di Pietro, dopo Evodio, sulla cattedra antiochena, sa dunque essere il primato cattolico posseduto dalla Chiesa romana.

L'animo dimostrato nel testo intero della lettera è perfettamente coerente con questo atteggiamento di riverenza ad una superiorità gerarchica. A differenza delle altre lettere, ove dà suggerimenti e consigli, che talvolta paiono comandi, dove svolge insegnamenti, sia pur con unzione e carità, qui semplicemente supplica, in tutte le forme vibranti, tenere, impregnate d'eroismo, ma supplica. Anzi sa che la Chiesa romana esercita un magistero rispetto agli altri e sa trattarsi di un magistero autoritario perché essa « insegnando impone ».[8] Non ignora Ignazio che Pietro e Paolo hanno catechizzato i Romani e li hanno diretti,[9] lasciando con ciò sufficientemente capire dove mai risaliva la vera ragione per cui egli si piegava a riconoscere una tale superiorità. Egli sa di incontrarsi con Pietro, la cui gloria, solo per qualche tempo e in modo non definitivo, era stata conosciuta dalla sua Chiesa antiochena. E ritorna nell'animo suo la venerazione con cui giovane si era sentito legato a Pietro. Al termine della sua lettera, quando non ha più nulla da perorare per sé, ricorda con rimpianto la Chiesa di Siria, senza pastore per la sua dipartita. La raccomanda alle preghiere della Chiesa romana ed afferma che al *regimen* di quella provvederà esclusivamente « in vece del vescovo » Gesù Cristo e la carità della stessa Chiesa romana.[10]

Chi è nella mente di Ignazio, il soggetto vero, l'investito di un tale ufficio primaziale? L'esame di tutte le sette lettere mostra identificare egli il vescovo con la Chiesa, tanto che questa non è senza di quello, tanto che i due termini raggiungono un certo grado di equivalenza. Questa idea del resto è pure nelle lettere di Clemente Romano, anteriore al carteggio di Ignazio e tanto nella sostanza che nella forma appare comune alla letteratura dei primi secoli, dove indifferentemente si usa a soggetto della stessa azione « Chiesa », per es., di Amastri e « vescovo » di Amastri.

Dietro alla comunità romana, nell'apostrofe di Ignazio si ravvisa il vescovo che allora, per testimonianza di questo uomo apostolico, la reggeva, reggendo con essa l'« universa accolta della carità » ossia il mondo cristiano.

L'opinione più desiderata da noi è quella degli interessati. Che

---

[8] Vedi cap. I, 3.
[9] Vedi cap. VI.
[10] Vedi cap. IX.

pensarono di se stessi i vescovi di Roma? Essi non dubitarono mai del loro potere e ne usarono senza che alcuno protestasse o credesse strano ed esagerato un tale intervento. La lettera del vescovo Clemente Romano ai Corinti si può definire una finestra aperta sulla organizzazione giuridica cristiana al primo secolo. Ricostruiamo il fatto che la provoca e qualcosa del suo contenuto. La lettera va posta verso il 90 o poco dopo, cioè negli ultimi anni di Domiziano o al principio di Nerva. Precede quindi di qualche lustro la lettera del vecchio Ignazio. Vivente ancora Giovanni l'evangelista, una angustiosa questione agita e divide la Chiesa di Corinto. Di essa non viene investito l'apostolo prediletto per quanto topograficamente molto più vicino, bensì il vescovo di Roma. Il quale interviene con questa epistola, solenne e piena di un senso d'autorità. Contiene 65 capitoli.

Clemente, che parla dietro l'appellativo di « Chiesa romana », nota di essersi potuto occupare della sedizione di Corinto solo con un certo ritardo poiché prima assorbito in altri guai.[11] Egli intende coll'ammaestramento, coi consigli e con l'uso dell'autorità por rimedio ai mali, ben sapendo che in nome di Dio comanda, sicché « quelli che fossero per non ubbidire, verrebbero impigliati in grave peccato e pericolo »;[12] egli poi in tal caso si sentirebbe, dopo aver fatto tutto il possibile, manlevato da ogni responsabilità. Effettivamente in una forma molto caritatevole si danno tutte le disposizioni per rimettere in vera armonia la Chiesa di Corinto. Si noti che quando Clemente scrisse tale lettera vivevano ancora moltissimi del tempo in cui Paolo apostolo evangelizzava personalmente la Chiesa di Corinto.[13]

È evidente che il vescovo di Roma si sente superiore delle Chiese anche apostoliche.

Quanto alla Chiesa di Corinto non solo accettò con disciplina gli ordini di Clemente, ma conservò e lesse devotamente per molto tempo quel venerabile documento nelle proprie assemblee liturgiche. Questo ce lo attesta settant'anni dopo il vescovo Dionigi di Corinto in una lettera indirizzata al Papa Sotero e riportata da Eusebio.[14]

La conclusione è evidente da voci che sorgono in Oriente e in Occidente: il secolo primo conobbe un capo della Chiesa e questo era il vescovo di Roma.

---

[11] *Ai Corinti*, I, 1.
[12] *Ivi*, LIX.
[13] *Ivi*, XLII, XLIV, LXIII, LXV.
[14] Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 23.

La verità storica di questo punto raggiunge una incredibile consistenza nella documentazione del secondo secolo.

Il panorama risultante da essa ci dà un intreccio di vie, che sempre, con insistenza e con minuzia di dettagli, conducono a Roma. È un plebiscito di elementi superficiali e profondi, di affermazioni dirette e indirette conferme. La controversia pasquale [15] che si agita dalla metà del secondo secolo fino al 190, e della quale ci è possibile fare una minuziosa ricostruzione attraverso il contemporaneo Ireneo e le minuziose citazioni originali di Eusebio,[16] è una solenne e, si può dire, universale manifestazione di potere del vescovo di Roma. Era una questione di calendario, piccola in sé, ma che poteva investire tutto l'ordine disciplinare: i vescovi di Roma, Aniceto e Vittore, v'entrano in contrasto con tutti i vescovi dell'Asia, impongono il loro punto di vista, impongono siano rescissi atti già compiuti, siano adunati sinodi, a questi sinodi dànno direttive fisse ed inequivocaboli, minacciano, s'avvicinano alle condanne più gravi; quelli pregano, supplicano, si difendono, ma obbediscono in tutto. Si rimane stupiti come fosse possibile, in un secolo di quasi continua persecuzione, con le difficoltà di contatto tra le Chiese, una simile coesione disciplinare in una base sì larga (tutta l'Asia) e che isola nettamente il centro della piramide nel vescovo di Roma.

C'è da aspettarsi allora di trovare le tracce d'un accorrere, spiritualmente e materialmente, da ogni parte a Roma. Di fatto non mancano. Il vecchio Policarpo viene a Roma [17] per trattarvi gli affari ecclesiastici dell'Oriente; per un motivo analogo viene Ireneo, l'uomo più rappresentativo delle Gallie.[18] Vi accorre e vi rimane lungamente il più illustre apologeta e filosofo cristiano del tempo, Giustino,[19] seguìto dal discepolo suo Taziano.[20] Con animo ammirativo di pellegrino si spinge a Roma il vescovo della Frigia, Abercio, come lui stesso lascia intendere nel suo epitaffio; per lo stesso scopo verrà più tardi Origene.[21] Abbiamo già avuto occasione, nel capitolo precedente ed in questo, di fare cenno del carteggio tra il vescovo di Roma e le più disparate regioni, indizio questo del raggio vastissimo della sua influenza diretta. Un testo del decreto emesso

---

[15] Ne abbiamo parlato lungamente nel capitolo precedente a proposito dell'episcopato monarchico.

[16] Eus., *Hist. Eccl.*, V, 24, 12 segg.

[17] *Ivi*, 24, 16.

[18] *Ivi*, 4, 1 segg.

[19] Vedi *Martyrium Justini et Sociorum*, c. 3, ed. Otto, III, 271; *II Apologia* II, 3.

[20] Ireneo, *Adv. haer.*, I, 28, 1.

[21] Eus., *Hist. Eccl.*, VI, 28, 1.

nel sinodo palestinese (sec. II) e che Eusebio ci ha conservato,[22] dà un'idea di quanti fossero allora i lontani corrispondenti epistolari di Roma. Si noti che quel sinodo raccolto a causa della questione pasquale era stato voluto da Roma stessa. Erma, autore del *Pastore*, nella prima metà del secolo secondo, alla visione seconda della sua opera, ci mostra il Papa Clemente (sec. I) che scrive *in exteras civitates*.[23]

Roma, punto universale di confluenza ecclesiastica, oltre che dal carteggio con Ireneo, Policarpo, Dionigi, ecc., è dimostrata tale dal contegno degli eretici. I quali vi accorrono tutti — e ce lo dicono i contemporanei — nell'evidente intento di espugnare la roccaforte della cattolicità. Lo gnostico Cerdone viene a Roma al tempo di Igino,[24] press'a poco insieme a Valentino.[25] Costui anzi sperò di diventare Papa.[26] Vennero Marcione il « topo del Ponto »,[27] Apelle,[28] Florino,[29] Prassea,[30] Teodoto Bizantino.[31] Gli itinerari romani di costoro non fanno altro che segnare le curve della stessa costituzione ecclesiastica. Ma gli accenni di questo secondo secolo al raggio di influenza primaziale del vescovo di Roma si moltiplicano. Dionigi vescovo di Corinto ricorda, scrivendo a Papa Sotero (anno 170), che la Chiesa di Roma, seguendo il suo antico costume, aiuta i fratelli di tutto il mondo, alludendo ad un primato insieme di carità e di responsabilità.[32] Ireneo riconosce che fu il vescovo di Roma, Clemente, a riparare la fede della Chiesa di Corinto.[33] Quando la Chiesa di Lione, per le sue relazioni con l'Asia, è informata del progredire dell'eresia di Montano, ne fa parte al Papa Eleuterio.[34] Montano poi è condannato dal successore Vittore. Questi, ed è Tertulliano che lo attesta, si occupa di mettere ordine e pace nelle Chiese di Asia e di Frigia perturbate da Montano, Prisca e Massimilla.[35] Poco più tardi lo stesso Tertulliano, divenuto a sua volta montanista, è irritatissimo col Papa perché, con la sua autorità, avrebbe potuto costi-

[22] EUS., *Hist. Eccl.*, V, 25.
[23] ERMA, *Pastor*, vis. 2, 4, 2 segg.
[24] IRENEO, *Adv. haer.*, I, 27, 1.
[25] *Ivi*, III, 43.
[26] TERTULL., *De praescriptione*, XXX.
[27] GIUSTINO, *I Apologia*, 26, 58, ecc.
[28] TERTULL., *De praescriptione*, XXX.
[29] EUS., *Hist. Eccl.*, V, 20, 5.
[30] TERTULL., *Adv. Praxeam*, I, 4 segg.
[31] EUS., *Hist. Eccl.*, V, 28, 6.
[32] KIRCH, *Enchiridion*, 61.
[33] IRENEO, *Adv. haer.*, III, 3, 3.
[34] EUS., *Hist. Eccl.*, V, 3, 4.
[35] TERTULL., *Adv. Priscam*, I, 6 segg.

tuire in tutto il mondo la « nuova profezia ». Egli chiama così l'ideologia montanista.[36]

C'è di più: in questo secondo secolo è documentabile l'uso invalso anche in lontanissime regioni di determinare le date dall'episcopato del vescovo di Roma. L'uso di per sé e per l'analogia con la datazione consolare in campo civile, indica essere il Papa il supremo gerarca. Un documento siriaco mutilo, che riguarda la prima metà del secondo secolo e che è originato oltre i confini dell'impero, dà ragione di una disputa allora tenuta sulla stella e sui Magi datando così: « Sotto l'impero di Adriano Cesare, essendo consoli Severo e Fulgo, sotto l'episcopato di Sisto (anno 130) vescovo della città di Roma ». Ireneo, pur scrivendo in Gallia un'opera di interesse universale, dà in genere l'indicazione cronologica dei fatti narrati col riferimento al pontificato del vescovo di Roma.[37]

È interessante considerare di quest'epoca il *Kerygma Petri*, scritto apocrifo di origine eretica. Esso presenta fortemente il concetto del primato di Pietro. Nulla dice della sua successione, ma ci informa come la mentalità del suo tempo agli stessi margini della Chiesa, considerasse vitale, attuale la questione del primato. Esso non era nel subcosciente della storia; era veduto con limpidità e come una necessità determinata dal Cristo stesso. Al qual proposito il *Kerygma* è ben esplicito.

Commovente è la testimonianza di Abercio. Questo vescovo della età subapostolica ci ha lasciato in Frigia, a Gerapoli, il suo epitaffio che ora sta al Museo Lateranense di Roma. Vi esprime le due idee che più hanno fatto vibrare la sua vita: l'Eucaristia e Roma considerata in quanto regina dell'ordine ecclesiastico, poiché porta il sigillo di Pietro e di Paolo. Quest'uomo antico aveva avuto, come tutti i suoi coevi, la passione dell'unità della Chiesa, ma il fondamento dell'unità sapeva ben essere nel primato romano. La voce che si leva dalla sincerità del tramonto e dalla austerità della morte ha una efficacia singolare e rivela i riflessi che una grande verità storica suscitava nel sentimento delle anime. Porta insomma una voce umana. Al suo tempo Valentino tentò di dare la scalata alla cattedra romana, come si è visto; lo tentò poi Ippolito: nessuno mai la contestò, nessuno tentò surrogarla.

L'archeologia, soprattutto nella zona romana, ha tesori di testimonianze preziose. La figura di Pietro e la sua autorità vi ritorna

---

[36] TERTULL., *Adv. Priscam*, I, 4 segg.
[37] IRENEO, *Adv. haer.*, III, 1, 1; III, 3, 3; I, 27, 7; III, 3, 4; III, 4, 3, ecc.

in tutti i modi: la recente illustrazione del Wilpert in *La Fede nella Chiesa nascente*, come tutto il materiale accumulato nei bollettini archeologici, ne possono far fede. Ma l'insistenza di quel motivo (autorità di Pietro; rotolo della legge dato a Pietro, ecc.) nella zona romana sono le vive testimonianze che proprio in Roma si perenna quella autorità di Pietro.

L'esercizio ed il riconoscimento del primato romano, già al primo e secondo secolo sono, dalle testimonianze contemporanee, una realtà storica indiscutibile. Le voci si sono levate ferme e precise dall'ambiente apostolico e subapostolico, dall'Oriente e dall'Occidente, dai fatti, dagli scritti e persino dalla terra che restituisce i suoi segreti.

## 2. - Il primato di Roma poggia sulla successione a Pietro.

Dobbiamo ora chiederci: Qual è la ragione per la quale nell'età apostolica e subapostolica la comunità cristiana ritenne e riverì suo capo il vescovo di Roma? Questa ragione in un metodo rigidamente storico non può esser rivelata che dai documenti contemporanei. Essi parlano ancora e rispondono che motivo di quel riconoscimento è la successione passata da Pietro al vescovo di Roma.

Clemente Romano nella stessa sua lettera ai Corinti, dove esige chiaramente l'obbedienza ed afferma di scrivere « per lo Spirito Santo »,[38] dovendo portare un esempio, prende il più vicino, l'esempio domestico, quello di Pietro e di Paolo.[39] Egli mostra la familiarità che ha con la memoria di Pietro. Sono soprattutto i cataloghi dei vescovi romani quelli che portano in proposito una risposta perentoria. Egesippo ce la dà nei frammenti dei *Memorabilia*. Li ha desunti a Roma stessa. A noi importa lo scopo per cui la espone: vuol mostrare che Roma ha conservato la tradizione apostolica e basta che questa sia conservata a Roma perché venga garantita in tutta la Chiesa. La ragione sta nel fatto che Roma cristiana è centro. Come dimostra Egesippo tutto ciò? Il catalogo frammentario non è completo: vi manca Aniceto, Sotero, Eleuterio. Ma componendo il testo con quello che Eusebio dice, abbiamo chiara la risposta: il vescovo di Roma è il depositario principe della tradizione apostolica, *poiché successore di Pietro*.[40] Si noti che le infor-

---

[38] *Ai Corinti*, LXIII.
[39] *Ivi*, V.
[40] Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 22, 1-2.

mazioni di Egesippo sono il frutto di interviste e indagini d'archivio compiute in Oriente ed Occidente al secondo secolo. Con lo stesso spirito e con la stessa finalità ci dà l'intero catalogo Ireneo. Del suo valore e del raggio della sua testimonianza abbiamo già sufficientemente parlato. In Ireneo[41] la ragione per cui tutte le Chiese debbono « convenire » con Papa Eleuterio è questa: Eleuterio è successo a Sotero, questo ad Aniceto, a Pio, a Igino, a Telesforo, a Sisto, ad Alessandro, a Evaristo, a Clemente, ad Anacleto e, finalmente, attraverso Lino, a Pietro. Ireneo s'occupa dell'argomento due altre volte: nell'*Adversus haereses* (I, 27) e nella sua lettera al Papa Vittore. Non erano questi i soli cataloghi dei primi tempi. L'Oriente e l'Occidente ne conoscevano altri tra i quali alcuno in cui l'amanuense distratto aveva fatto qualche accidentale trasposizione: di questi altri cataloghi si servirono per le loro opere, ove li riportarono: Epifanio,[42] Ottato di Milevi,[43] S. Agostino,[44] Giulio Africano. Queste redazioni sono del quarto secolo, ma testimoniano di antichissimi documenti preesistenti.

Certo dall'epoca dei testimoni subapostolici la unanime tradizione dell'Oriente e dell'Occidente non porta altro motivo che questo: la successione a Pietro.

Non poteva essere altrimenti; anche non ce l'avessero detto in modo espresso. Infatti, posto — come è storicamente provato — che tutta la Chiesa primitiva riconosceva l'autorità primaziale del vescovo di Roma e sapeva benissimo quella autorità essere stata data esclusivamente a Pietro, solo nella certezza di una formale successione da lui poteva giustificare la propria obbedienza.

Se componiamo i risultati ottenuti nel paragrafo presente e in quello precedente, arriviamo a questa conclusione: la testimonianza dei contemporanei tanto autorevoli e ben informati è più che sufficiente per stabilire senza alcun dubbio storico che Pietro ha lasciato il comando della Chiesa al suo successore nell'episcopato romano.

### 3. - Come avvenne la successione.

Non è affatto necessario che l'indagine storica sia portata oltre. Se noi andremo oltre, ciò è supererogatorio: questo bisogna affermarlo con estrema chiarezza e se ne vedrà presto il perché. Infatti Pietro

[41] *Adv. haer.*, III, 3, 3.
[42] *Haer.*, XXVII.
[43] *De Schismate Donati*, II, 2, 2.
[44] *Ep.*, LIII, 2.

avrebbe potuto lasciare la successione al vescovo di Roma, anche senza aver mai veduto l'eterna città. Avrebbe potuto eleggere, pure senza dimorarvi, Antiochia, Alessandria, Cartagine od altro luogo. L'elemento costitutivo della successione era per sé la volontà di Pietro, cui Cristo tutto aveva commesso, non la fisica dimora di Pietro. Per tale evidente ragione a noi basta conoscere la volontà di Pietro e questa, come s'è già detto, abbiamo rintracciata nell'attestazione perentoria dei contemporanei: ne è stata indicata Roma.

Non è necessario dimostrare che Pietro sia venuto e sia morto a Roma. La logica protestante ha cercato di agganciare il primato romano a queste due asserzioni, allorché le credeva — e a torto — deboli, per poter, negate le premesse, negare anche le conseguenze.

Fosse anche leggenda la permanenza romana del primo Papa, resterebbe egualmente vera che la sua successione è passata a Lino, Clemente, ecc., e ciò perché lo dicono quelli che furono testimoni dei fatti.

Dichiarata la non necessità della trattazione che segue, possiamo entrarvi. Né è inutile, in quanto espone il modo con cui è avvenuta la successione da Pietro ai vescovi romani.

Pietro ha personalmente fondato e governato per lungo tempo la Chiesa romana.

Della permanenza romana si parla chiaramente nell'ambiente apostolico. Papia riferisce di aver sentito da Giovanni l'evangelista che Marco, « interprete di Pietro », aveva scritto nell'Evangelo la predicazione di questo.[45] Ma sappiamo da Ireneo [46] e da Clemente Alessandrino,[47] perfettamente concordi, come quella riferita fu la predicazione romana, stesa dietro preghiera dei Romani, che ne volevano fissato per sempre il ricordo.

Pietro stesso scrive la sua prima lettera da Roma, designata col velato termine « di Babilonia », secondo un uso abbastanza comune allora a giudei e cristiani. Non si può trattare della Babilonia mesopotamica, né della piccola stazione egiziana di tal nome, non solo perché l'apostolato di Pietro fu tutto occidentale, ma perché nella stessa lettera egli parla di Marco suo compagno, mentre sappiamo dalle lettere paoline che Marco a quel tempo (circa anno 60) si trovava precisamente a Roma.

La predicazione romana di Pietro è nota anche in Oriente. Igna-

---

[45] Presso Eus., *Hist. Eccl.*, III, 39.
[46] *Adv. haer.*, III, 1, 10.
[47] Presso Eus., *Hist. Eccl.*, VI, 14.

zio, scrivendo ai Romani, la ricorda chiaramente.[48] Clemente, nelle lettere a noi ormai ben note, presenta l'esempio eroico di Pietro e Paolo come cosa che era stata non molto tempo prima sotto gli occhi suoi e della sua comunità,[49] edificandola insieme alla fortezza dei molti martiri sui quali discorre non solo Clemente, ma anche Tacito.[50] Ireneo,[51] dandoci informazione sulla data di composizione dell'Evangelo di Matteo, scrive che fu « mentre Pietro e Paolo stavano ad evangelizzare Roma ed a fondarvi la Chiesa ». Si noti che Ireneo, pellegrino romano e corrispondente epistolare di Papa Vittore, oltreché discepolo della scuola giovannea, era molto ben informato sui casi della storia ecclesiastica della eterna città.

Si può ben dire che in tutto l'ambiente subapostolico si parlava delle relazioni tra Pietro e Roma. In Roma stessa l'ambiente pagano sapeva bene di ciò al punto che Flegone, scrittore anticristiano, verso il 140 arrivò a confondere Pietro con lo stesso Cristo.[52]

Di Roma, Pietro non fu semplicemente un ospite, ne fu il vescovo. Le testimonianze dei cataloghi, di cui si è trattato sopra ampiamente, lo affermano in modo esplicito: Lino ricevette da lui l'episcopato del mondo con l'episcopato romano. Questo sa benissimo anche Paolo, il quale, quando scrive ai Romani, afferma non parlare a loro in tono autoritario, da superiore, ma da fratello, per consolazione reciproca.[53] La documentazione archeologica della zona romana è di giorno in giorno più importante, arrivando perfino a dimostrare particolari che parvero qualche tempo leggenda e a sostenere efficacemente la già potente tradizione locale. I risultati, soprattutto, ottenuti negli scavi del cimitero di Priscilla e a S. Sebastiano *ad Catacumbas*, sono decisivi. Né può essere trascurato quanto si sa intorno alla stessa confessione di Pietro.

Nello stesso periodo subapostolico si parla da tutti del martirio romano di Pietro. L'Evangelo di Giovanni tratta di questo martirio senza indicare dove sia avvenuto.[54] Ma vi alludono abbastanza chiaramente Clemente,[55] scrivendo da Roma, come s'è visto, ed Ignazio,[56] scrivendo a Roma. Quel martirio è richiamato da Dionigi di Co-

---

[48] *Ai Romani*, IV.
[49] *Ai Corinti*, V.
[50] *Annales*, XV, 44.
[51] *Adv. haer.*, III, 1.
[52] Presso ORIGENE, *Contra Celsum*, II, 14.
[53] *Ai Romani*, I.
[54] *Giov.*, XXI, 19.
[55] *Ai Corinti*, V.
[56] *Ai Romani*, XII; vedi *ivi*, 3-4.

rinto mentre scrive al Papa Sotero,[57] verso il 170. Gaio, antimontanista, che scrive poco dopo contro Proclo in Roma, al tempo di Papa Zefirino, può apostrofare così: « Io vi posso mostrare i documenti sepolcrali (*trophaea*) degli apostoli, poiché sia vi piaccia andare al Vaticano, sia volgere il passo all'Ostiense, vi si pareranno innanzi i monumenti di coloro che hanno fondata quella Chiesa (la romana) ».[58]

È tale la persuasione universale del martirio romano di Pietro che se ne parla negli stessi apocrifi. Citiamo l'*Ascensione di Isaia* che qualcuno vorrebbe composta prima del 70 e che altri rimandano al secolo secondo e persino al terzo; gli *Atti di Pietro*, le cui fonti letterarie sono del secolo secondo.

E mentre nessuna chiesa in tutto il mondo rivendica a sé d'esser decorata del sangue e del sepolcro del primo apostolo, questo indiscusso onore fin dal primo secolo se lo aggiudica Roma. I calendari liturgici Liberiano e di Furio Dionisio Filocalo[59] danno memoria delle commemorazioni romane riguardanti la cattedra, il natale (la morte), la deposizione *in Catacumbas* di Pietro. Essi ci mostrano la devozione liturgica della Chiesa romana per questi grandi ricordi: sono, sì, del secolo quarto, ma sono condotti su elementi antichissimi ed originali, segni di una tradizione che l'età susseguente ha solo custodito e trasmesso. Ne nasce — dicevamo — una tradizione continua, indiscussa, romana, che, anche da sola, ha il diritto per la sua compattezza, di essere ascoltata in sede della critica più esigente.

Ora, riassumendo, si comprende che Pietro ha fissato la sua sede dove ha effuso il suo sangue.

La curiosità vorrebbe ancora inquisire: Pietro si decise a lasciare in Roma la successione perché, casualmente, fu là a trovarsi, vecchio ormai, vicino alla morte violenta, con dei cari e fidati discepoli intorno, oppure designò così per un premeditato disegno che subordinò la stessa venuta a Roma? Non è necessario rispondere, almeno agli scopi cui mira quest'opera. Tuttavia siamo decisamente della opinione che si debba scegliere la seconda ipotesi. Non è storico pensare ad un Pietro distratto il quale non si è posto per tutta la vita il problema a lui incombente della perennità della Chiesa legata alla perennità, alla fissità, alla inequivocabilità della sua cattedra. Quello che avvenne, dovette essere frutto di una premeditazione tanto pre-

---

[57] Presso Eus., *Hist. Eccl.*, II, 25, 8.
[58] *Ivi*, 25, 6.
[59] Vedi Kirch, *Enchiridion*, 544-545.

cisa, tanto ponderata quanto era forte nel principe degli apostoli il senso della sua responsabilità. Ma e perché si determinò per Roma? È difficile rispondere in modo perentorio, per quanto — ripetiamo — non sia necessario; ma non è troppo audace il tentare qualche ipotesi. Gesù gli aveva dato il primato nei pressi di una città romana; aveva enunciato per la prima volta la legge della sostituzione dei Gentili ad Israele innanzi ad un centurione romano,[60] al quale faceva uno degli elogi più grandi che si siano sentiti da lui; aveva voluto che l'ingresso ufficiale dei pagani nella Chiesa avvenisse con un altro centurione romano.[61] Non è azzardato il pensare che lo stesso Cristo abbia, o prima o poi, indicato al suo primo vicario dove avesse a porre la sede. Questa probabilità cresce se si pensa che forti ragioni umane potevano far preferire Antiochia e scartare Roma. Infatti la prima era il ponte tra l'Oriente e l'Occidente; l'evangelizzazione si spingeva allora con Bartolomeo e Tomaso fino all'India, sicché di là era più facile tenere le relazioni e spaziare, mentre Roma, se permetteva di essere al centro dell'impero, esponeva, come espose di fatto, il più necessario e delicato organo della gerarchia alle vicissitudini dei soprusi e del sangue.

La designazione di Roma portava con sé un destino eterno, nel quale restava impegnato quanto, allora, Pietro non poteva umanamente conoscere.

Da allora il centro del cristianesimo abbandonò definitivamente Gerusalemme e con Gerusalemme una storia prossima al suo tramonto, per insediarsi là ove cominciava a battere — e batte tuttora — il cuore del mondo.

La storia che abbiamo visto fin qui afferma che il primato voluto e attuato dal Cristo, venne a Roma con Pietro, preesisteva in Pietro alla sua residenza romana, non nacque o si consolidò in Roma. Per lo stesso motivo è ormai chiaro che l'idea della universalità e la organizzazione centrale della Chiesa vennero a Roma, ma preesistevano talmente al loro incontro con Roma, da non potersi asserire con qualche serietà aver esse assorbito la loro consistenza da Roma. In nessuno dei documenti dei primi secoli si accenna affatto (per indicare la ragione del primato romano) ad altro motivo che non sia quello della successione di Pietro.

La residenza romana della prima cattedra portò ad essa, nei primi secoli, vantaggi e svantaggi: solo noi che possediamo la storia di

---

[60] *Mt.*, VIII, 10 segg.
[61] *Atti*, X, 1 segg.

venti secoli, da quel che è accaduto in seguito siamo in grado di vedere in quella scelta un fatto provvidenziale. Ma una cosa non può sfuggire: la grande competitrice del regno delle anime non si nascose nell'ombra, non tramò slealmente, ma venne a situarsi accanto al trono dei Cesari, per porgere a viso aperto la sua verità e la sua salvezza, per sostenervi cavallerescamente tutte le sue responsabilità.

### 4. - La sacra dinastia.

L'esserci soffermati nel momento della prima articolazione della Chiesa, allorché Pietro lasciò al Vescovo di Roma la sua successione, obbliga a guardare a tutta la storia che ne nasce e che ne resta fissata. Appare così la serie dei Papi. Questa storia ha dei lati estremamente interessanti; sotto qualche aspetto è talmente singolare da diventare misteriosa. Per il momento non vogliamo scendere a sondarne i lati profondi: appartengono al *mysterium Ecclesiae* di cui ci occuperemo in seguito. Osserviamo solo alcuni aspetti piuttosto esteriori.

Possiamo chiederci se in realtà questa sacra dinastia ha assolto il compito che le è stato affidato dal fondatore. Il compito era il comando, l'unità, la verità al servizio della santità. Dal secolo primo l'esercizio del primato non ha ancora avuto soste: colla sua stessa esistenza ha garantito l'unità, ha sfrondato sempre — ultimo rimedio l'anatema — quanto l'avrebbe corrotta.

La successione dei Papi conobbe, colle glorie, aspetti anche meno gloriosi, inevitabili alla storia umana. Proprio per questo, insistente si fa la domanda se si sia salvata la verità del Cristo, se l'infallibilità si sia storicamente mostrata nella assoluta coerenza di un Papa coll'altro per le questioni di idee.

Si sono fatte delle obiezioni. Liberio Papa (sec. IV) viene accusato di aver tradito la fede sottoscrivendo una formula ariana.[62] Le formule discusse allora, esprimenti la dottrina trinitario-cristologica, furono tre.[63] La prima, formalmente eretica, non la sottoscrisse, poiché proprio allora (351-358) era in esilio a causa della difesa della fede. Neppure sottoscrisse la seconda,[64] pure eretica. Se sottoscrisse, sottoscrisse la terza, imperfetta ed ambigua nel linguaggio, ma non eretica, tale anzi da potersi intendere in pieno senso cat-

[62] Atan., *Histor. arian.*, XLI.
[63] Harduin, I, 702, 706, 710.
[64] Sozom., *Hist. Eccl.*, IV, 15.

tolico. Si attacca anche Vigilio (sec. VII) per il suo contegno oscillante nella condanna dei « tre capitoli ». Così si chiamavano gli scritti di Teodoro, Teodoreto, Iba. Ma la questione era disciplinare e di opportunità, non toccava direttamente la fede. Più grave fu l'appunto rivolto ad Onorio (sec. VII), quasi avesse negato in Cristo, Dio e uomo, due operazioni e due volontà distinte. È sufficiente consultare il testo incriminato [65] per accorgersi come Onorio parli di unione « morale » delle due volontà, le quali sono « fisicamente » distinte. Tutto è perfettamente ortodosso; vi fu solo l'imprudenza del linguaggio, che poteva servire a malintenzionati. I teologi greci, cavillatori e mentitori, cercarono in effetto di sfruttare il testo, alterandone il senso, per poter diminuire la brutta figura del loro patriarca, Sergio, mettendogli vicino il Papa dell'antica Roma.[66]

Queste difficoltà sorgono unicamente dal fatto che non si conosce il concetto della infallibilità, il suo oggetto e le condizioni nelle quali effettivamente si esercita. Questo deve esser detto, a più forte ragione, di altre questioni di molto minor momento.[67] Non sarà male che il lettore si riveda quanto in proposito abbiamo scritto sull'infallibilità papale.[68]

La questione che più ha sollevato proteste, non per sé, in fondo, ma per il nome di chi vi fu implicato, fu certamente quella della condanna di Galileo Galilei.[69] Ma pur ammettendo la brutta figura dei teologi del Sant'Uffizio d'allora, il caso Galilei non è a proposito per l'argomento di cui trattiamo, giacché la condanna reiterata fu atto di un tribunale di congregazione e tutti sanno che simili atti non impegnano affatto l'infallibilità pontificia, poiché in essi non è il Papa che agisce da supremo maestro per tutta la Chiesa. Il che invece si richiederebbe.

Piuttosto questo rapido sguardo, che in sostanza mostra la critica avvinghiata ad inezie, neppur a fuoco, documenta la purezza con cui su questo punto il pontificato romano si presenta alla storia. L'austero tribunale di questa non può multarlo di aver tradito la promessa del Cristo. Il silenzio di seri appunti è eloquente e solenne.

L'altro aspetto interessante la sacra dinastia sono i suoi contatti col mondo e colla storia. Non ci vogliamo occupare qui di determinare quanto verrà discusso in seguito. Guardiamo piuttosto a quel contatto, che la stessa costituzione sociale della Chiesa crea,

---

[65] DENZINGER, *Enchir. Symb.*, 251-252.
[66] Canone XIII del Conc. Costant. III, non approvato da Leone II.
[67] Vedi PESCH, *Compendium Theol.*, vol. I, pag. 239 ss.
[68] Vedi cap. X, parte I.
[69] L. von PASTOR, *Storia dei Papi*: *Paolo V, Urbano VIII.*

inducendo una novità assoluta nella esperienza umana. Può esprimersi così: il romano Pontefice sta al vertice di una società soprannaturale, sì, ma pure esterna; ha sudditi che sono contemporaneamente sudditi dell'autorità civile. Le due competenze sono distinte quanto le finalità delle due società, ma la vicinanza e la coesistenza rimangono. La teoria le divide bene, ma la pratica (leggi: la passione umana) le può mescolare. In tutti i casi, è impossibile che una parte ignori l'altra. Roma guardò il pontificato romano come un nemico e lo trattò di conseguenza; Bisanzio lo stimò un fortilizio da far entrare nel proprio sistema strategico; il Medio Evo lo ritenne alleato maggiore, non senza le baruffe solite ad accadere tra alleati; l'Evo Moderno lo evase. Nessuno poté ignorarlo e tanto meno disfarsene. Questa la linea generale. Naturalmente, poiché rappresentò sempre una potenza, fu riguardato come un competitore, un pericolo. Decio preferiva un antagonista nell'impero, che il vescovo di Roma in Roma. Ma la verità è che il pericolo fu sempre contro il vescovo di Roma. Potestà spirituale, fu costretto a viaggiare, nella storia, assieme a potestà armate di spada. Ebbe così il timore, spesso l'angoscia, della propria indipendenza, e chi ha letto quanto abbiamo scritto prima, troverà giusto riconoscere che lo spirito di indipendenza piena non se lo era dato, ma glielo aveva dato il Cristo; c'era dunque da salvare la dignità e la fecondità di un'opera di Dio. Quello dell'indipendenza nell'esercizio del proprio ministero fu il problema più assillante nei contatti col mondo, « competitore » in campo giurisdizionale; per quanto non lo sia stato nei contatti col mondo infedele, cui doveva donare il Cristo.

Come risolse il problema angustioso? I Papi dei primi tre secoli lo risolsero in un modo eroico: cadde la loro testa, ma non la loro dignità. In seguito fu provvidenziale il trasferimento della corte fuori Roma. Nell'epoca della elaborazione dei popoli, quando agivano più forze riottose e passioni violente, la sede di Pietro si vide a poco a poco circondata da un dominio temporale. Lo accolse, e questo fu la corazza che per molti secoli difese l'indipendenza del supremo pontificato. Fu corazza pesante, fastidiosa, spesso indesiderabile, qualche volta tirannica; ma, insomma, protesse l'indipendenza della Chiesa di fronte al mondo. Mutati i tempi, divenne insufficiente, né fu più necessaria: allorché si fece ben chiaro su questi due punti, la Chiesa coraggiosamente rinunciò al dominio temporale, tanto ritenendo quanto bastava a concretare, in una sovranità, l'indipendenza. Depose la corazza: quella corazza ha anche ricordi ferrei, e c'è da benedire Iddio che non sia più necessaria. *La sua funzione storica fu protettiva di uno dei massimi tesori che*

*abbia il mondo.* Il dominio temporale costituì, molto tempo prima di tutti gli altri, il nucleo statale autenticamente italiano. Questo non va dimenticato. È difficile pensare — senza quello Stato che fungeva da corazza, ma rimase sempre sostanzialmente immune dallo straniero, senza una simile Roma papale altrice di tutte le scienze ed arti nonché della più raffinata *humanitas* latina — come mai abbia potuto progredire in tal modo il senso dell'italianità e la sua cultura. Ciò non deve far meraviglia: poiché il primo contatto umano il pontificato l'ebbe e l'avrà sempre con l'Italia.

La sacra dinastia non fu solo l'oggetto di un pericolo e d'una difesa, fu una forza che per costituzione doveva servire alla carità e al bene. Qui si profila un altro contatto tra essa e la società. Nei momenti di disorientamento e di anemia doveva essere il suo sostegno. Fu in realtà così. Quando cadde l'impero, si frantumò la nervatura della sua amministrazione e si ebbe nella foga barbarica aumentata l'anarchia, l'unica costituzione perfetta, gigantesca, sicura rimaneva la Chiesa. Il mondo si appoggiò ad essa. Essa offriva un'altra nervatura su cui, per il momento, in mancanza d'altro, poteva correre la linfa della vita civile. L'aver messo dei poteri in mano dei Papi, dei vescovi, degli ordini religiosi, dei tribunali ecclesiastici, non ha altro significato che questo. L'Europa stessa, in cerca di una sistemazione unitaria succedanea al tramontato impero, si appoggiò al romano Pontefice. Il quale fu il buon Samaritano dell'ordine. Quando comparvero le egemonie ed i blocchi, sotto la spinta di un umanesimo non troppo cristiano, l'equilibrio fu cercato altrove. La grande opera di carità costò alla Chiesa molte scorticature. Se in tutta quella storia si possono talvolta scorgere passioni di uomini, non va dimenticato che fu soprattutto un'opera di carità. È indegno disprezzare quello che fu prima n e c e s s a r i o.

Al disopra di tutto questo stanno i contatti squisitamente religiosi tra il pontificato e il mondo. Quello restò e resta il gran depositario dell'« umanità » di questo. L'umanità si rifugia sempre dove resta inconcussa la verità. In questo ordine di idee, la storia, più che gli uomini, colle sue linee profonde, le sue confessioni ingenue, ha dei consensi che impressionano e formano un capitolo molto serio nel libro dei casi umani.

# III

# LA INDIVIDUAZIONE DELLA VERA CHIESA

Non si tratta più di cercar chi sia succeduto agli apostoli e a Pietro, ma quale società religiosa oggi sia legittimamente erede di quella fondata da Gesù Cristo. Dobbiamo « individuarla ».

Infatti, se il Cristo è Dio ed ha indefettibilmente costituito la sua Chiesa, questa oggi deve esistere. Non solo: deve esistere, quale l'ha disegnata e voluta lui.

Quale è dunque oggi la vera Chiesa del Cristo? La domanda può sembrare superflua dopo quanto s'è esposto nei due capitoli precedenti. Anzi non avrebbe senso se nel corso dei secoli non si avessero a piangere scissioni di rami dal grande tronco, con la conseguente pluralità di chiese pretendenti alla legittimità e tra le quali occorre purtroppo scegliere. Il lettore ricorderà forse i criteri esposti nel primo volume per una valutazione e selezione razionale tra le diverse religioni.[1] Un'altra volta dobbiamo accingerci a scegliere per eliminare. La verità costa. In realtà la diversità tra il centro vitale ed il ramo fradicio staccato, alla luce del sole è tale, che non dovrebbe essere necessario ricercare in forma così diretta quale sia tra le pretendenti (Chiesa cattolica, conglomerato protestantico, chiese ortodosse) la vera Chiesa di Cristo.

Risolvere la questione è utile, in tutti i modi, perché dà agio di constatare la continuità dell'opera di Gesù, ed è in campo storico una affermazione di carattere dimostrativo.

Stabiliamo il criterio: *noi conosciamo già appieno il disegno di Gesù: sarà sua la Chiesa che vi corrisponde integralmente. Una sola* — sappiamo anche questo ormai — *avrà tale possibilità.* La selezione può essere compiuta per vie diverse.

## 1. - Primo criterio: la successione.

Le due questioni, già precedentemente risolte intorno alla successione al collegio apostolico e a Pietro, permettono una sufficiente risposta.

[1] Vedi vol. I: *La Rivelazione*, parte II, cap. I.

Infatti, per indicazione dello stesso Cristo, la Chiesa è evidentemente là dove sta il suo fondamento,[2] cioè Pietro. Poiché la successione di Pietro è passata al vescovo di Roma, Chiesa di Gesù Cristo non può essere altra che quella unita al vescovo di Roma. Essa è la Chiesa cattolica, apostolica, romana. È impossibile ammettere che l'edificio sia là dove ne manca la prima base.

Della Chiesa si possono avere due opinioni. La prima, puramente pragmatistica, allorché senza badare alla sua origine soprannaturale ed alla logica imposta da questa, la si accetta in quanto utile, e di essa si salva quanto occorre perché sia utile. La utilità a sua volta (politica, culturale, sociale, coreografica, sentimentale) è variabile: soprattutto non cura la fedeltà assoluta al disegno del Cristo. È solo in questa mentalità, perfettamente illogica dinanzi al concetto di Chiesa « regno di Dio », che è possibile rimanere indifferenti sull'imperativo di un primato e dubitare nella scelta.

Il secondo punto di vista, il solo coerente, comprende che la Chiesa o la si accetta come l'ha fatto Gesù Cristo o la si ripudia; o la si abbraccia secondo il suo delineamento storico o la si svuota.

Il giudizio, pertanto, sulle chiese orientali separate, che non hanno il « primato », o lo hanno surrogato arbitrariamente e in modo illegittimo ed insufficiente, è ben chiaro. Anzi più chiaro è per la infinita moltitudine di chiese protestanti, dove non solo il primato, ma anche ogni forma di vera gerarchia è per lo più abolita.

La chiesa greca separata ha tentato un trasferimento del primato, basandosi su pretesi diritti della « nuova Roma » (Costantinopoli), diritti che nulla avevano a vedere con la volontà costituente del Cristo e con la successione a Pietro. La infondatezza dei patriarchi costantinopolitani nel pretendere trasferito a sé il primato stava appunto nel fatto che solo la volontà del Cristo e la designazione di Pietro potevano decidere, mentre era estraneo alla questione il valore politico di una città. In un primo momento, a cominciare dal tentativo espresso nel canone 28 (non approvato) del concilio di Calcedonia, si parlò piuttosto di un trasferimento del primato, più tardi fu la ribellione aperta e la sostituzione di una idea più larga, meno comprensiva, più accomodante, dalla quale uscì l'ufficio dei patriarchi costantinopolitani. Oggi il Fanar di Costantinopoli è ridotto ad un simulacro. Le *autarchie* religiose dei diversi paesi russo-balcanici, non meno delle smilze chiese di Asia e d'Egitto, sono in piena efficienza in quanto non riconoscono alcuna vera superiorità di comando al patriarca costantinopolitano. Anzi alcune di queste chiese, oltre la acefalita, hanno alterato e profondamente la

[2] *Mt.*, XVI, 16.

loro struttura unitaria interna, sostituendo un sinodo e facendo di questo sinodo un organo ecclesiastico-civile. Accadde così alla Russia. Pietro il Grande (sec. XVIII), contrariato nel suo dispotismo dalla crescente potenza e ricchezza dei patriarchi di Mosca, alla morte del titolare Adriano, soppresse persino il patriarcato, nominando prima un amministratore nella persona di Stefano Jaworski, finché, nel 1721, istituì il santo sinodo. Ne aveva dato l'incarico all'arcivescovo protestantizzante di Novgorod, Teofane Prokopovic, il quale si dimostrò degno delle sue simpatie. Il santo sinodo fu costituito di quattro arcivescovi, sette archimandriti, due arcipreti (tutti di nomina dello Zar), in modo da assicurare la piena dipendenza della chiesa dallo Stato. I patriarchi di Costantinopoli, nel 1723, riconobbero ufficialmente la nuova istituzione.

Anche la chiesa di Grecia, dopo le guerre dell'indipendenza (1821), fu organizzata sul tipo russo con alla testa un sinodo composto da sette vescovi e presieduto dal Re. Oggi lo presiede il metropolita di Atene. È evidente che nel tipo di costituzione ecclesiastica russa, oltre la carenza del primato, si ha l'abdicazione della indipendenza, diritto fondamentale della Chiesa nel pensiero di Gesù.[3] Un particolare incide in modo triste il tramonto delle pretese dei patriarchi di Costantinopoli: il progressivo riconoscimento che essi ufficialmente fecero delle chiese indipendenti. Di fatto riconobbero da molti secoli l'autarchia dei due patriarcati di Antiochia e di Alessandria, pur non rinunciando talvolta a deboli sforzi di rivendicazione; dal 1860 si astennero pienamente dall'intromettersi in quello di Gerusalemme. La stessa condotta tennero dopo il 1821 nei riguardi della Grecia. Gli umilianti atti di concessione della autocefalia si seguirono: già nel secolo decimo per il patriarcato di Bulgaria, nel 1376 per la Serbia, nel 1723, come s'è visto, per la Russia, nel 1885 per la Romania, nel 1924 per la chiesa ortodossa polacca. In conclusione: il tentativo di un primato costantinopolitano, mai attuatosi di diritto perché privo di base teologica, mai attuatosi di fatto, perché soffiava tra gli agognati sudditi lo stesso vento di indipendenza che lo aveva staccato da Roma, fu ridotto a mantenere un simulacro. Oggi il patriarca di Costantinopoli ha una pura precedenza di onore, ha una giurisdizione su sole quattro diocesi (Derkos, Imbros, Calcedonia e Pinkipo), oltre il convento di Monte Athos; ciò che rappresenta un complesso di centoventimila fedeli. Si potrebbero forse ritenere platonicamente unite a

[3] Vedi A. PALMIERI, *La Chiesa Russa*, Firenze, 1908; C. ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, Brescia, 1942. È di sommo interesse in proposito il bollettino ufficiale settimanale del patriarcato di Costantinopoli.

questa obbedienza alcune piccole comunità ortodosse di Europa, America ed Australia, prive di autarchia per la loro stessa piccolezza e prive di altri punti di riferimento. Una « unione », che non ne intacca in sostanza l'indipendenza, lega le piccole chiese ortodosse di Estonia (210.000 fedeli) e di Finlandia (70.000 fedeli) al patriarcato di Costantinopoli, il quale ritiene pure il patronato di quella di Lituania.

Della Chiesa del Cristo è elemento necessario il collegio apostolico, ossia l'episcopato. Gesù è stato esplicito.[4] Quando si accetta la sua rivelazione come divina, si deve per forza logica ammettere che nel suo disegno l'episcopato è per diritto divino. Ne segue: non è Chiesa del Cristo ove non è l'episcopato, come non è Chiesa ove è l'episcopato senza successione apostolica.[5] Le due affermazioni, che sono capitali, sono già state dimostrate in antecedenza. Per la prima non hanno diritto a chiamarsi Chiesa del Cristo tutte le comunità protestanti che hanno abolito o di diritto o di fatto la gerarchia od anche solo l'episcopato. Per la seconda perdono lo stesso diritto le chiese che hanno mantenuto, sì, l'episcopato, ma ne hanno annullato colla legittimità la successione apostolica. Le chiese separate da Roma, di cui è ormai indiscutibilmente dimostrata la successione del primato, hanno perduto o per alterazioni nel deposito della fede o per violazioni disciplinari quella legittimità. Tale è il caso delle chiese ortodosse ed orientali separate. I titoli che permettono di veder chiaro nella scelta si vanno dunque aumentando: della loro luce beneficia soltanto — è evidente — la Chiesa cattolica, apostolica, romana.

## 2. - Secondo criterio: il piano completo di Gesù Cristo.

La questione può essere risolta in modo ben più generale, rifacendoci a quanto è stato sopra ricostruito del pensiero di Gesù sulla Chiesa. La corrispondenza piena a quel disegno nel suo sfondo generale (il regno di Dio), nella sua organizzazione monarchica, gerarchica, universale e nella dottrina di cui la Chiesa fu fatta custode, permette di rintracciare sicuramente l'unica vera opera del Cristo.

Certo nell'applicazione di tale criterio il materiale di confronto è vastissimo. Noi ne abbiamo presentato solamente una parte:

---

[4] Vedi parte I, capp. IV, V, VII, VIII.
[5] Vedi parte II, cap. I.

quella che riguarda la istituzione e costituzione della Chiesa; il patrimonio dottrinale a questa affidato verrà esposto in seguito. Tuttavia la parte a noi nota è in sé sufficiente per una conclusione solida. La vera Chiesa sta ove è il concetto pieno del regno di Dio, il primato, l'episcopato, il presbiterato, il diaconato,[6] con la distribuzione gerarchica dei tre poteri di magistero, giurisdizione ed ordine,[7] nonché questi stessi poteri concepiti ed attuati nello stesso modo delineato dal Cristo. Ora una osservazione non superficiale, oltre quanto si è visto sopra, rivela con chiarezza la situazione delle chiese pretendenti.

Per il protestantesimo possiamo badare a queste due citazioni fondamentali. La prima è desunta dalla « Formula di Concordia » redatta nel 1577 e che divenne il fondamento della ortodossia luterana: « La Bibbia è l'unica arbitra, regola e norma da cui, quale unica pietra di paragone, possono e debbono essere riconosciute e giudicate le dottrine per vedere se sono buone o cattive, esatte o inesatte ».[8] La seconda è nel VI dei 39 Articoli compilati nel 1562, come base dottrinale della chiesa anglicana: « La Sacra Scrittura ha tutto il necessario per la salvezza, per cui quello che in essa non è contenuto né può essere rivelato da essa, non può essere presentato come articolo di fede né messo innanzi come necessario alla salvezza ». La stessa idea permea i 67 articoli di Zwinglio del 1523, la « Confessione Elvetica », il Consenso Tigurino del 1549, il Consenso Ginevrino del 1552, il Catechismo Ginevrino pubblicato da Calvino.

È ovvio che il magistero della Chiesa viene semplicemente escluso per sostituirvi il « libero esame ». Sfuma così uno degli aspetti basilari dati da Cristo alla sua Chiesa. Lo stesso deve dirsi, presso i protestanti, del potere di giurisdizione e di ordine. Ciò vale anche per coloro i quali hanno mantenuto una certa organizzazione episcopaliana e presbiteriana; in quanto, alterata la nozione dei poteri e della Chiesa stessa, non si riconoscono più in questi relitti di naufragio le caratteristiche impresse dal Cristo. L'analisi di tutte le « confessioni » o « simboli » di fede protestante rivela volatilizzato il concetto di Chiesa, società perfetta e soprannaturale, quale ce l'hanno data i documenti evangelici; oltre quelle citate possono consultarsi: la « Confessione Augustana » del 1530, il « Catechismo Maggiore e Minore », nonché gli « Articoli Smalkaldici » di Lutero, la « Confessione Gallicana » del 1549 in 40 articoli, quella Scozzese

[6] Vedi parte I, cap. XII.
[7] Vedi parte I, capp. V, VII, VIII.
[8] NIEMEYER, *Collectio confessionum in ecclesia reformata publicatarum*, Lipsia, 1840.

di Knox del 1560 in 25 articoli, quella Belga dell'anno seguente in 37 articoli, la « Seconda Confessione Elvetica », la « Anhaltina » del 1579, la « Marchica » del 1614, i « Canoni del Sinodo di Dordrecht », nonché gli innumerevoli altri simboli, dichiarazioni, confessioni del frazionamento protestante. Questa documentazione fornisce la prova patente dell'alterazione indotta nel corpo dottrinale presentato dal Nuovo Testamento, nonché delle successive e profonde variazioni alle quali, per il suo stesso principio, fu votato il movimento protestante. Gesù pensò la sua Chiesa immutabile. La distanza tra la situazione dell'aggregato protestantico e il disegno del Cristo, elaborato nella prima parte di questo libro, è tale e così penosa da rendere pressoché inutile ogni rilievo in proposito.

Le chiese ortodosse[9] presentano indubbiamente molto minori differenze col contenuto evangelico. Il loro concetto sulla Chiesa concorda sostanzialmente con quanto si è esposto, se si eccettuano oscillazioni, riduzioni e negazioni teoriche a proposito del primato, che in pratica manca a tutti gli orientali, dopo lo scisma di Fozio e di Michele Cerulario, privandole di una caratteristica essenziale della Chiesa vera.[10] Il patriarcato dottrinale — ripetiamo — ha mantenuto tuttavia una grande consonanza con quello che verremo esponendo dalle fonti teologiche; la divergenza più celebre riguarda un particolare del mistero trinitario, e cioè la dottrina del *Filioque* che gli ortodossi respingono,[11] come anche solennemente confermarono nel sinodo di Gerusalemme del 1672.

C'è un aspetto che non può essere obliato nella valutazione tanto delle chiese protestanti che delle chiese ortodosse. Gesù Cristo pensò la sua Chiesa immutabile in tutti gli elementi sostanziali.[12] Non può dunque essere Chiesa vera quella che ha subìto mutazioni: le mancherebbe la corrispondenza ad una nota tra le più potenti del disegno di Gesù. Tutte queste comunità furono prima cattoliche, si staccarono successivamente dall'unità; anche prescindendo dal giudizio se fossero coerenti al disegno del Cristo piuttosto prima che dopo la scissione, un fatto è certo: *mutarono*. Se la loro mutazione — che comunque resta — fosse stata legittimata (diciamo per assurdo) da uno spirito di ritorno alla purezza evangelica, allora

---

[9] Vedi JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, 5 voll.; GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis*, Roma, Istituto Orientale; SPAXIL, *Orientalia christiana analecta*.

[10] Vedi JUGIE, *Primauté dans les Eglises séparées d'Orient*, in *Dict. Théol. Cath.*, XIII, 344-391.

[11] Vedi *Confessione orthodoxa*, I, q. 71.

[12] Vedi parte I, capp. XII-XIII.

sarebbe vero che per secoli tutta la Chiesa avrebbe tralignato: il Cristo si troverebbe in errore allorché pensa immutabile la sua istituzione. Ciò non può comporsi con quanto fu provato fin qui. Se si pensa che per ora è già dimostrato aver solo la Chiesa cattolica mantenuto l'elemento basilare e caratteristico del primato, è facile intuire che la scissione operata non fu ritorno alle sorgenti, fu tralignamento da esse.

Uno studio più accurato, che sulla documentazione obiettiva condurremo in questo e nei seguenti volumi, dimostrerà vieppiù l'immutabilità della Chiesa cattolica. Al contrario le mutazioni dell'aggregato protestantico sono nella sua stessa essenza: basta a provarlo il confronto tra i simboli e le confessioni sopra citate ed appartenenti ai due primi secoli della sua vita. Non meno eloquente in tale senso è il suo grave frazionamento, sempre in atto, dai tre corifei (Lutero, Calvino, Zwinglio), al ramo anglicano, a sua volta suddiviso, ai gruppi battezzatori, revivalisti ed escatologici di marca anche recentissima.[13]

Proprio i movimenti di riforma sorti in seno al protestantesimo, insofferente della sua anemia, come il quaccherismo, le confraternite di Herznhut, il metodismo e l'« esercito della salvezza », stanno a testimoniare la sua insaziabile pena di movimento, non meno della inconsistenza incapace ad opporre i diritti dell'unità.[14] *Poche cose hanno sentito come il protestantesimo il bisogno di rinnovarsi, testimoniando così la falsità della sua posizione.*

### 3. - Terzo criterio: le quattro note caratteristiche.

Per individuare la vera Chiesa c'è un procedimento più semplice, più facile, nonché venerando nella tradizione ecclesiastica. È possibile rilevare nel disegno di Gesù alcuni *tratti caratteristici*, inerenti alla Chiesa stessa, non esteriori soltanto, essenziali e così esclusivi da rendere assolutamente impossibile un equivoco od una confusione. Questi tratti inerenti, essenziali, specifici e propri si dicono « note ». Quando le avremo individuate sarà facile vedere come sono inequivocabili. Qui si applica in realtà un criterio generale, di cui il buon senso umano si serve sempre per distinguere uomini, cose, istituzioni.

---

[13] Vedi Dedieu, *L'instabilité du protestantisme*, Paris, Bloud; Algermissen, *La Chiesa e le Chiese* (ed. cit.) parte IV.

[14] Vedi Piette, *La réaction wésléyenne dans l'évolution protestante*, Lovanio, 1925.

Gesù volle per la sua Chiesa la *unità*. Vediamo come ed in che senso la volle, dato che qui, come in tutto, non può giuocare la nostra arbitraria interpretazione, bensì solo il pensiero storico di Gesù Cristo. Volle anzitutto *unità nella fede*, in quanto chiese l'adesione della mente (tale è appunto l'atto di fede) ad un unico complesso di verità da lui rivelate, intangibile,[15] immutabile, garantito in queste doti dall'esistenza di un magistero infallibile nella Chiesa. Non occorre molto a capire che tale magistero, se ha un significato, ha proprio questo: di assicurare, attraverso il tempo, le circostanze e contro le oscillazioni od alterazioni del contenuto, l'unità della verità e quindi della fede. Di più Gesù non conobbe che una unica Chiesa: la nominò sempre in singolare, la ridusse, come abbiamo visto, ad una architettura centrica, dandole un unico, supremo e universale capo. L'esistenza del primato ha infatti questo doppio significato di affermare (proprio per la sua assoluta universalità che sottrae spazio e soggetto ad un'altra chiesa) che questa è *unica*, che è inoltre redatta ad *unità* di regime, contro ogni frazionamento autarchico.

In altri termini, volle il Cristo la *unità interna* di idee (fede) e di disciplina (regime); volle inoltre la *unicità* proibente la moltiplicazione delle chiese, delle autarchie religiose, delle acefalie. Giacché ogni autarchia ed acefalia spezza il vincolo dell'unità di disciplina, ossia di regime.

Le conseguenze sono gravi: ogni chiesa che vive staccata dal primate, legittimo successore di Pietro, è priva dell'unità interna, mancandole di questa l'elemento base, non è quindi vera Chiesa del Cristo, perché difetta d'una nota fondamentale; ogni autarchia religiosa che di fatto accoglie il frazionamento interno o addirittura ammette di diritto (come è accaduto al patriarcato di Costantinopoli) legittima e pacifica l'esistenza di altre comunità separate è perciò stesso o praticamente fuori della famiglia del Cristo o teoricamente nell'errore, sì da non potersi ritenere in entrambi i casi Chiesa vera del Cristo. Ciò posto, nessuno potrà mai trovare che e protestantesimo e ortodossia e comunità orientali separate salvino l'unità voluta da Gesù.

È ancora il pensiero dello stesso Gesù che ha delineato la sua Chiesa come universale, cioè *cattolica*.[16] Ha anzi precisato in modo inequivocabile così: si tratta anzitutto di *universalità di destinazione*, in quanto è offerta a tutte le genti come *unica* àncora di salvezza.[17]

[15] *Mt.*, XXVIII, 20.
[16] Vedi parte I, cap. XII.
[17] *L. c.*

Ne segue la *universalità di diritto*, in quanto tutti gli uomini sono *tenuti* ad entrarvi;[18] sicché al *dovere* di tutti verso la Chiesa, corrisponde in questa la capacità giuridica o diritto ad estendersi su tutti. È necessario insistere su questa *cattolicità* di diritto, in quanto è fondamento costituente, tanto che non risponderebbe più al pensiero del Cristo una comunità religiosa la quale si rassegnasse ad essere nazionale o comunque circoscritta, rinunciando in pari tempo all'imperativo espansionistico, cioè all'ideale missionario. Il proselitismo è per questo nell'anima stessa della Chiesa: non lo si può arrestare, se non negandone la fisionomia nativa. Ancora: Gesù volle e descrisse, tanto col linguaggio parabolico[19] che col discorso esplicito,[20] una universalità o *cattolicità progressiva*. Doveva infatti cominciare con umili inizi e a poco a poco avanzare fino ai confini della terra. Subordinatamente a questa gradualità di progresso, egli contemplò la sua Chiesa estesa dall'Oriente all'Occidente, vide cioè, per un tempo a lui solo noto, la *cattolicità di fatto*.[21] Ma precisò anche questo: vi sarebbero sempre state lotte contro il suo regno, quindi sempre sarebbero sorti oppositori al suo messaggio, anche e soprattutto alla fine dei tempi. La letteratura neotestamentaria, apocalittica ed escatologica accentua queste difficoltà all'agonia del mondo. Dunque, per quanto estesa in tutta la terra, la Chiesa mai avrà l'adesione di tutti e singoli gli uomini. La sua cattolicità di fatto si avvererà quindi *moralmente*, non in senso fisico e matematico, comprendendo cioè tutte le unità umane. Dovunque ci saranno fedeli a Cristo, ed in numero tale da far che si possa dire esser grande il nome di Dio fra tutte le genti;[22] non tutti e singoli gli uomini ne accoglieranno e seguiranno il messaggio di redenzione e di vita: fu proprio Gesù a mostrare nel suo campo la zizzania permanente fino alla consumazione dei secoli.[23]

Si impone assolutamente richiamare l'attenzione su un grave particolare: la cattolicità od universalità ha un senso e si attua solo nella « unità », anzi ne è, per definizione, inscindibile. Infatti se le Chiese potessero essere due, escludendosi a vicenda in una parte del mondo, mai potrebbero essere universali, diverrebbero fatalmente circoscritte, particolari.

Insomma le due *note* o caratteristiche di unità e di cattolicità

---

[18] Vedi parte I, cap. XII.
[19] *Mt.*, XXVIII, 19; *Mc.*, XVI, 15-16.
[20] *Mt.*, XIII, 31-33.
[21] *Atti*, I, 8.
[22] *Mt.*, VIII, 11 ecc.; *Mal.*, I, 11.
[23] *Mt.*, XIII, 30 segg.

si compenetrano e si sostanziano reciprocamente: la chiesa che non possiede l'una, non può vantarsi dell'altra.

Gesù volle *apostolica* la sua Chiesa. In questo senso: la commise ad una gerarchia, le diede anzi forma, consistenza e linfa vitale (ricorda la potestà di ordine) proprio attraverso questa gerarchia, sicché dove questa non è, o non è investita legittimamente da lui, non esiste la vera Chiesa. Quella gerarchia fu essenzialmente costituita, quanto al potere primo di regime e di magistero, in Pietro e nei suoi colleghi, fu cioè « apostolica ». Quella gerarchia avrebbe continuato, sì da far continuare la Chiesa, solo mutuando legittimamente il potere degli apostoli. Cioè avrebbe continuato l'esistenza a condizione di avere e mantenere legittima, incorrotta la successione degli apostoli.[24]

In sostanza: la Chiesa è là ove sta la successione apostolica, ne ritrae quindi la inconfondibile caratteristica di « apostolica ».

Con questo ci pare sufficientemente dimostrato quanto la apostolicità sia legata alla « successione legittima »: dove manca questa, manca quella. La lucidità sul concetto di questa è la base necessaria per la chiara e vera comprensione di quella. Non sarà male che il lettore riveda quanto a proposito di successione abbiamo scritto in un capitolo della prima parte.[25] La Chiesa cattolica ebbe sempre un concetto fortissimo, netto e fermo di questa apostolicità nella successione legittima: gli scritti dei primi tre secoli, soprattutto quelli di Ireneo e di Tertulliano,[26] ne formano una documentazione potente; anzi essa vide sempre nella apostolicità della successione la garanzia vera per il mantenimento incorrotto della dottrina e tradizione apostolica. Il criterio di apostolicità per individuare la Chiesa di Gesù è in sé chiaro, tuttavia ci pare bene aggiungere alcune note per la sua retta applicazione. L'aver già noi definito a suo tempo il concetto di « successione apostolica » impedisce ormai sufficientemente l'uso arbitrario, preconcetto e pericoloso del criterio stesso, perché vi imprime un vincolo di obiettività. Ma precisiamo. La questione giuridica della successione ha il punto di partenza in un fatto: il trapasso reale del potere da Pietro e dagli apostoli ai loro successori, nonché il modo debito di trapasso da loro stabilito. Come tutti i fatti, esso si prova dai documenti appropriati, non con considerazioni metafisiche e tanto meno con ragioni politiche o divagazioni polemiche. Su questo ovvio criterio non si può

[24] Vedi parte I, cap. XII; parte II, cap. I.
[25] Vedi parte I, cap. XII.
[26] IRENEO, *Adv. haer.*; TERTULL., *De praescriptione.*

discutere. Ora i documenti hanno già dato la risposta nei due capitoli che precedono. Essi hanno dimostrato la successione storica da Pietro al vescovo di Roma: fissata questa, si ha il punto di riferimento per giudicare dove e quando sia stata legittima la successione dei vescovi agli altri apostoli, nel senso che quelli non potevano essere nel loro buon diritto se non nella comunione di fede e dipendenza disciplinare con Pietro e cogli altri vescovi romani.

Ripetiamo per la chiarezza: il criterio della apostolicità consta di una affermazione teorica dedotta dal pensiero di Gesù, ma diviene efficace in quanto s'appoggia ad un fatto storico. L'uno e l'altro elemento vanno tenuti presenti. Gli ortodossi s'appellano al primo e trascurano il secondo; la ragione è chiara: il primo risolve una teoria ma lascia indecisa, cioè impregiudicata, la scelta; il secondo, basandosi sul primo e svolgendolo, dà a loro pienamente torto. Non è il caso di parlare di apostolicità presso i protestanti che hanno abolito la gerarchia o, come s'è visto in questo capitolo, hanno alterato il concetto stesso della Chiesa, sottraendo quindi la base ad una successione legittima nell'ambito di essa.

Gesù volle *santa* la sua Chiesa. Il concetto di questa santità ch'egli ebbe lo si può avere accostando di lui fatti, atteggiamenti, parole. Anzitutto intese darle una « idea », ossia un *patrimonio di dottrina assolutamente santo*. Santo, nella sua accezione più generica, è quello che appartiene a Dio, è in piena armonia con Dio, ne gode il gradimento, il beneplacito. Gesù presentò addirittura il suo messaggio come proveniente da Dio, come rivelazione divina:[27] « La mia dottrina non è mia, ma di Colui che mi ha mandato ». Tutto ciò che è ancora squisitamente umano concetto di armonia, di ordine, di sublimità, alla sola lettura del Vangelo, non fa che confermare. Gesù intese inoltre fornire la Chiesa di *mezzi* non meno santi per la elevazione degli uomini verso il fine soprannaturale. Questi mezzi sono i sacramenti, il Sacrificio, la sacra autorità col suo servizio ed il suo apostolato. I sacramenti sono ricalcati sulla dottrina, come a suo tempo vedremo, aggiungendo semplici e puri elementi umani in delicatissima funzione di incontrare e secondare la natura degli uomini; sicché di quella dottrina o di questa onesta umanità ritraggono la santità, mentre anche più la mutuano dall'ordine soprannaturale e divino di cui sono strumento. Il Sacrificio, la Messa, rinnova nella mente del Cristo l'atto della sua offerta per il rifacimento della giustizia umana, per la elevazione delle genti, per aprire a loro l'onda di una grazia purificante e dignifi-

[27] *Giov.*, VII, 16.

cante.[28] La sacra autorità viene gestita per mandato divino: [29] in sé e per sé, prescindendo dagli uomini e dai loro possibili difetti, è sempre rifrazione di una nobiltà suprema.

Finalmente Gesù *stabilì che la Chiesa avesse veramente e continuativamente frutti di santità eroica.* Infatti il lancio del bene (parola di Dio, messaggio evangelico) [30] avrebbe recato buon frutto, anche ad onta dei molti renitenti, indifferenti, peccatori; [31] anzi, questo « buon grano » sarebbe stato nel suo campo, sia pure in mezzo alla zizzania, fino alla fine del mondo.[32] La fermentazione iniziata da Gesù avrebbe senz'altro proseguito fino alla lievitazione di tutta la massa.[33] Ora il seme del quale Gesù parla è il complesso del suo grande messaggio: questo, anzi « tutto » questo, avrebbe recato il suo frutto, cioè le linee di elevazione morale in esso contenute sarebbero sempre state effettuate in qualche misura. Del resto Gesù intende agire come Dio, quindi efficacemente; col solo proporre una dottrina morale che porta a quella santità e con l'affidarla alla Chiesa, ha fatto capire che i frutti non sarebbero mai mancati, ma ne avrebbero accompagnato la storia; ossia sempre vi sarebbero stati dei realizzatori integrali del disegno morale proposto nell'Evangelo. Non disse mai che *tutti* sarebbero stati santi. Disse il contrario: che vi sarebbe stata della zizzania e che mai sarebbero mancate delle vergini stolte a dormicchiare.[34]

Dopo quanto si è detto al cap. XI della prima parte, è inutile dimostrare che il fine della Chiesa è un fine santo.

La santità della Chiesa non è dunque solo santità della « istituzione » mediante il fine, la dottrina e i mezzi, ma è santità dei suoi membri, almeno di alcuni suoi membri. Così i santi sono, nella sua vicenda terrena, un fatto tanto ordinario rispetto alla sua costituzione, quanto straordinario rispetto alla quota abituale della onestà umana. Una Chiesa nella quale la teoria dei santi non continui ad incedere anche in mezzo alle rovine, alle peregrinazioni, alle guerre, alla incredulità, agli scandali non sarebbe mai la Chiesa vera del Cristo. Tra i caratteri della vera Chiesa, questo della santità è il più vivente, perché non riposa solo in una linea costituzionale, o su di un fatto storico accertato, ma ha la vibra-

---

[28] Tutto questo verrà esposto a suo tempo nel vol. VI.
[29] Vedi parte I, cap. VII.
[30] *Mt.*, XIII, 19.
[31] *Ivi*, 3-8.
[32] *Ivi*, 24-30.
[33] *Ivi*, 33.
[34] *Mt.*, XXV, 1-12.

zione immediata del Vangelo pratico, dell'azione divina, della ascesa trionfale delle anime. Non si dimentichi come il fatto della santità convoglia in sé tutte le manifestazioni più alte della carità, quale l'ha imposta Gesù Cristo. Una Chiesa senza lo spirito vivente, operante ed efficace della carità mancherebbe al disegno del Cristo. Dal Vangelo emerge una ossatura morale, che non cambia il mondo in modo prestigioso, decapitando la sua libertà e la sua iniziativa, ma che deve — ad onta della zizzania — essere inconfondibilmente percepita al disopra del mondo. Se si pensa che la santità è in fondo ed oltre tutto la più alta, armoniosa e perfetta operazione delle facoltà umane, oltre quel piano morale più alto, se ne dovrà sentire l'influsso nelle più elevate manifestazioni dello spirito: arte, scienza, retto reggimento dei popoli, retto ordinamento sociale, istituzioni del diritto naturale potenziate e protette. Non che tutto questo debba spiegarsi come l'orizzonte luminoso di una incantevole giornata di pace; no, Gesù parlò sempre di lotta; dovrà però vedersi, come bagliore di luce fra le tenebre e tra i guizzi sanguigni, sempre.

Le note per distinguere sono state esposte. Esse chiamano in causa tanto la costituzione e la dottrina (unità-cattolicità) delle comunità pretendenti, quanto la loro storia (apostolicità-santità). Poiché il disegno di Gesù non può essere adottato monco, se non con disonesto arbitrio, la Chiesa vera dovrà possedere integralmente le quattro « *note* »; non è sufficiente ne possieda qualcuna. Ora la conclusione si affaccia con una singolare linearità: *solo* la Chiesa romana è cattolica nella unità di fede e disciplina gerarchica voluta dal Cristo, *solo* essa professa e rivendica la unità numerica e la unità interna nella gerarchia a coronamento monarchico, *solo* essa ha la successione apostolica da Pietro e quindi dagli altri apostoli, poiché solo i suoi vescovi sono in comunione col successore di Pietro. Ad essa non manca la santità nei limiti fissati dal Cristo: la dottrina ed i mezzi sono — come a suo tempo provammo — immutabilmente quelli stabiliti dal fondatore; la falange delle anime eroiche sale incessante verso le dedizioni più pure e le immolazioni più generose, verso la gloria degli altari, coi carismi dei doni supremi e coi miracoli. Altrove vi sono dei fratelli, carissimi ed attesi, ma che non hanno né unità nella universalità, né universalità nella unità, né successione apostolica mantenuta legittima senza strappi di ribellioni e corruzioni dottrinali; che hanno talvolta anche grande bontà, ma non conoscono le *intere falangi* assurte alla gloria dei santi. Nella Chiesa cattolica le beatificazioni e le canonizzazioni si susseguono a ritmo sempre più intenso, fino a segnare un massimo nei periodi più oscuri e travagliati dalle forze avverse al bene e

a Dio stesso. Essa ha talmente ordinario il fatto della santità, contrassegnato coi miracoli, che ne ha fissata una legislazione intera, dove il prodigio, provato, viene a sua volta assunto come prova di una gloria eccedente i confini umani.[35]

Il quadro storico si presenta complessivamente così: la Chiesa romana è in grado di dimostrare scientificamente non solo i titoli giuridici della propria successione da Pietro, il che basta a dirimere ogni questione di scelta, ma ancora la immobilità, attraverso venti secoli, della propria dottrina, costituzione, culto, morale nella pura linea stabilita dal Cristo. Ciò sarà oggetto sempre della nostra indagine. Essa ha usato del potere avuto per creare il margine di contingente, che l'adatta ai bisogni ed ai tempi; ma si è ben guardata dal considerare ciò elemento della sua sostanza; ha rispettato questa inflessibilmente, fino ai più duri sacrifici. Tutti gli altri le sono stati figli per secoli; poi, mutando, se ne sono allontanati. La immobilità di quella è la dimostrazione della mobilità di questi; la mobilità di questi pone la loro comunità inappellabilmente sul piano delle cose umane, togliendole da quello delle cose divine: dove solamente ha pensato Gesù la sua Chiesa.

In questa rassegna comparativa ci siamo esclusivamente occupati, oltre che della Chiesa cattolica, delle comunità cristiane protestanti e delle comunità ortodosse derivate dallo scisma di Fozio o collegate con quelle. Era inutile un elenco, peraltro troppo lungo, delle prime dopo le quattro iniziali forme di Lutero, Zwinglio, Calvino ed anglicana; non era necessario un pesante dettaglio sulle seconde. Tuttavia non è possibile dimenticare alcune frazioni che vivono al di fuori dei grandi gruppi protestantico ed ortodosso propriamente detto. Si tratta di chiese separate orientali, che hanno rotto i rapporti con Roma molto tempo prima di Costantinopoli, e per ragioni diverse. Parecchie tra esse hanno avuto origine dalle controversie cristologiche del quinto secolo. I seguaci dell'eretico Nestorio, condannato dal concilio di Efeso, costituirono una comunità che dovette emigrare in Persia. Là arrivò a grande splendore, finché godé della protezione politica. Dalle feroci persecuzioni di Tamerlano fu grandemente ridotta. Il suo centro si spostò più ad Occidente nella zona dei Kurdi e presso il mar di Urmia. È ridotta a 40.000 fedeli, compresi quelli delle piccole comunità dell'India. Dell'antico errore nestoriano pare non restino oggi in gran parte che posizioni terminologiche. Questa comunità è qualificata come « chiesa nestoriana della Siria orientale ».

---

[35] Vedi libro IV, parte II, del *Codex Juris Canonici*, can. 1999-2141.

L'Armenia, per un complesso di infelici circostanze, più che per una vera deviazione dottrinale, al secolo quinto, finì con l'accogliere l'« henoticon » dell'imperatore Zenone contro il concilio di Calcedonia; fece pertanto atto di adesione al monofisitismo. Ebbe vicende più pure delle altre comunità orientali, ma subì nel secolo scorso spaventevoli repressioni da parte dei Turchi. Conta oggi due milioni di fedeli, annoverandovi i molti dispersi nelle varie parti del mondo.

Al secolo sesto un monaco, Giacomo Baradai, favorito dell'imperatrice Teodora, fu l'autore di un'altra chiesa monofisita che si estese grandemente fino ad avere, nel dodicesimo secolo, 138 vescovi. Sussiste oggi col nome di chiesa giacobita (dal suo fondatore); ha 80.000 fedeli, ed il suo patriarca, con residenza a Daruz Dafaran, nell'Irak.

L'antichissima comunità indiana sulle coste sud-occidentali, detta dei Tomaso, — cristiani separati — divelta, per l'enorme distanza, dalle sue relazioni con Roma e con l'Occidente, finì col seguire prima la chiesa nestoriana al secolo sesto e poi, undici secoli dopo, nel 1665, la chiesa giacobita. Oggi, dopo il grave diffalco fatto dalle missioni anglicane e dopo le non indifferenti conversioni al cattolicesimo, è ridotta a 225.000 fedeli. L'origine e la storia di questa comunità non rappresentano tanto una positiva volontà d'errore, quanto una serie di disgraziate circostanze.

Anche la chiesa copta (egiziana) ebbe origine dall'arrabbiato Dioscuro, patriarca di Alessandria (sec. v), infetto di monofisitismo. Dopo la repressione giustinianea si riprese e rimase per la protezione di Teodora. Ebbe qualche fortuna sotto gli Arabi, ma gravi disgrazie sotto i Mamelucchi (sec. XIII-XIV). Non si rialzò completamente mai più, specialmente per la povertà ecclesiastica, che degenerò in una spudorata e secolare simonia. Oggi ha quasi un milione di aderenti.

La chiesa abissina fu in realtà vittima della sua lontananza, cioè dall'essere tagliata fuori, a causa dell'impero musulmano, da quasi tutte le relazioni con l'Europa. Restò fedele al cattolicesimo per lungo tempo; ebbe riprese, non mancò di qualche splendore. Subì oscillazioni, cui risposero tentativi unionistici da parte dei Papi. Sotto il negus Susnejos il cattolicesimo fu dichiarato religione di Stato. Ma subito dopo, alla morte di lui (1632), si ruppero le relazioni con Roma e si ebbe l'adesione alla chiesa copta, la disorganizzazione gerarchica, l'avvilimento più desolante. A questa larva di chiesa appartengono tre milioni e mezzo di fedeli. Di queste comunità orientali è bene rilevare alcune caratteristiche comuni.

Partite per lo più da uno dei due opposti errori cristologici, il

monofisitismo ed il nestorianesimo, non pare oggi li mantengano, nella sostanza, oltre qualche elemento terminologico e qualche dettaglio. Si direbbero aver in gran parte perso coscienza della loro origine dottrinale. In compenso il patrimonio della fede ha subìto qua e là, anche in materia sacramentaria, delle abrasioni e delle alterazioni o sostituzioni, che non fanno nessuna meraviglia, là dove manca un punto di riferimento certo ed indiscusso. La storia della teologia presso queste comunità è la storia di oscillazioni indecise, di adattamenti poveri, in fondo, di risorse e di originalità. Si hanno sgretolamenti ai margini, fino al punto di assumere laici a far parte di consigli direttivi della chiesa, come accade presso gli armeni e presso i copti. Soprattutto c'è l'inaridimento della vita spirituale e (salvo qualche eccezione per poco tempo, come fu tra i nestoriani) della attività missionaria. Appaiono insomma in una luce triste e crepuscolare. Il loro intrinseco immiserimento progressivo, spesso la desolata mancanza di compattezza dottrinale, la incompiutezza gerarchica, fanno di queste chiese delle, purtroppo, pallide ombre, che neppure s'avvicinano al disegno di Gesù Cristo, prive come sono di tutti i tratti caratteristici della vera comunità cristiana.

## 4. - Conclusione.

Ora che abbiamo individuato nella Chiesa romana la vera comunità del Cristo per la inoppugnabile forza dei fatti storici, la logica esige una conclusione ben grave.

Intanto sostiamo: nessuno vorrà misconoscere che certi « segni » sono propri della Chiesa di Roma: esser così vicina al progresso ed alla passione dei popoli,[36] porger sempre a tempo la mano nelle ristrette idee di contrasti sociali, aver una fermezza nella dignità propria, nella propria indipendenza, quanto nell'afflato dell'amore; esser organismo vivente e non burocrazia di conservatori; esser il vero *signum contradictionis* di tutto l'esercito del disordine, della rivolta e della immoralità; conoscere in solenne nobiltà di eroismo persecuzioni continue; portare travagli per debolezze di uomini, ma continuamente ammantarsi, al disopra dei desolati sepolcri, della porpora di sacrifici sublimi. La vera difficoltà, per molti che considerano il problema della Chiesa, sta in questo: essi vorrebbero

---

[36] Vedi Goyau, *Epanouissement social du Credo*. È estremamente interessante il materiale fornito in proposito.

incontrarla senza umanità; cosa eterea, senza bisogni, senza corpo, senza tracce di vicissitudini, senza ombre di persone. Con questa pretesa non scorgono nulla, mancando della pazienza di selezionare quanto è costretto a procedere tra la farragine del mondo. Ma hanno torto: Gesù la Chiesa l'ha vestita di carne: se non fosse così sarebbe distante da noi, la sua vita non sarebbe eroica per l'intimo contrasto tra la sua condizione umana e la sua sorgente e garanzia divine.

*Ma veniamo alla conclusione. Individuata nella Chiesa cattolica la Chiesa di Gesù, quanto è stato detto teoricamente fin qui prende ormai aspetto concreto e cogente. Noi sappiamo dove si esercita il magistero, la giurisdizione, dove ci si incontra col Cristo, figlio di Dio. Ora lo sappiamo!*

*Fin qui hanno parlato esclusivamente i documenti storici, mai abbiamo appellato all'autorità del magistero infallibile, perché, pur sapendo dover esso esistere, non sapevamo ancora dove di fatto irraggiasse la sua luce, la sua forza probativa nutrita di garanzia divina, quindi la sua certezza.*

*Ora conosciamo dove risieda. Quando appelleremo ad esso, avremo dimostrato l'asserto, perché questo magistero è garantito storicamente dal Cristo, e del Cristo abbiamo dimostrato la divinità nella rivelazione.*

*Da questo momento abbiamo acquisito un elemento di prova, prima a noi sconosciuto dal punto di vista del metodo. Da ora innanzi può iniziarsi decisamente e compiutamente il vero metodo teologico di cui si discorrerà tra breve.*

*La conclusione di questo capitolo segue l'inizio del nuovo orientamento nel nostro studio, che ormai, oltre i venerandi documenti umani della storia, può, anzi deve, anzitutto contare nell'autorità di un organo magistrale avente garanzia divina.*

*PARTE III*

# L'ESERCIZIO DEL MANDATO E LA TRASMISSIONE DEL DEPOSITO

# I

# LA LIBERTÀ NEL CONTINGENTE

Ci è apparsa indubbiamente attraverso l'analisi dei documenti una grande verità: la Chiesa pensata ed attuata da Gesù, per quanto quadrata nelle sue linee, fissa nelle sue caratteristiche costitutive e organizzative, *non è una cosa vitrea.* Ha una fisionomia che assolverà col movimento, ha delle capacità che deve svolgere sì da farne beneficio a tutti, ha dei mezzi che deve attuare. Il movimento, lo svolgimento, la attuazione implicano sempre qualcosa di nuovo, sia pure accidentale.

Questa considerazione cresce se si riflette a quanto abbiamo visto e dimostrato: aver cioè Gesù reso fissa l'istituzione, ma averne demandato l'esercizio ad uomini con una autorità mirabile e capace degli sviluppi dell'autorità stessa, con una missione magisteriale umanissimamente svolta.

Questo « nuovo » ci interessa e ci ferma. È in esso che sta la messa in opera del disegno, l'esercizio della istituzione.

Noi sappiamo già [1] che questo « nuovo » non altererà mai la fisionomia della Chiesa, concepita immutabile da Gesù. Ma proprio per questo motivo siamo spinti a cercare il limite tra quello che è sostanza immutabile e quello che è accidente mutevolissimo. Noi vogliamo sapere quali sono le leggi ed i termini e forse anche i criteri per dividere i due campi; non fosse altro per constatare come è andata a finire; cioè come, ad onta dell'accidentale, sia rimasto sempre intatto il sostanziale.

In altri termini, poiché la Chiesa, mettendosi a camminare per il mondo, doveva, per camminare, dinoccolarsi, vogliamo vedere i principî, i limiti e la fedeltà al disegno in questa dinoccolatura, il che riteniamo studio fondamentale per saper leggere la storia della Chiesa stessa.

Il lettore avvertirà che ci troviamo in quella zona tra il disegno e l'attuazione, tra la teoria e la pratica, tra l'intelligenza e le cose,

---

[1] Vedi parte I, cap. XII.

nella quale in mezzo agli uomini sogliono accadere incidenti spiacevoli, alterazioni, abusi. Qui non ce ne aspettiamo, dato che conosciamo chi sia il divino fondatore e quale la forza della sua garanzia; ma, comunque, abbiamo piacere di vedere.

Il « nuovo », oggetto di tanta curiosità, sta anche nel fatto che la Chiesa ha avuto da Gesù elementi da sviluppare ed applicare liberamente, germi da vivificare. Che ne è dunque uscito? *Quel « nuovo » è voluto dalla stessa costituzione della Chiesa che lo impone, ne fa un mandato, ne formula un'esigenza del fiorire nel suo essere immutabile*: ecco perché diventa oggetto del nostro studio ed ecco perché qui noi non facciamo storia ecclesiastica. È vero: dovranno venire sulla ribalta anche dei fatti, ma essi ci interessano in quanto rivelatori del come si siano applicati e *svolti* dei principî: vengono cioè in funzione teorica di studio sulla natura della Chiesa, dato che questa natura ha elementi *dinamici*.

Non solo il capitolo presente, ma pure gli altri, obbediscono alle esigenze di chiarire questo punto, illuminando l'esercizio della Chiesa, lo sviluppo suo nella intangibile verità e costituzione, determinando il limite tra essenziale e accidentale, che è quanto dire tra la zona in cui Gesù ha legato la Chiesa e quella in cui l'ha lasciata libera.

### 1. - La libertà della Chiesa riguardo a se stessa.

La Chiesa ha avuto da Gesù una zona di libertà. Noi la possiamo benissimo rilevare analizzando i limiti fino ai quali l'ha legata ed oltre i quali non solo si è astenuto dal legarla, ma si è rimesso alla elezione autonoma degli uomini che la dirigono. Vediamo questi punti rivelatori.

A Pietro ha dato un potere universale: la universalità stessa di questo potere pone dinanzi a Pietro infiniti oggetti da eleggere: non ci sarebbero più infiniti oggetti ed estensione di comando, se la scelta di Pietro dovesse essere ristretta solo a questa o a quella determinazione.[2] Di qui la zona di libertà. Del resto il tono di questa concessione ha tale l'accento di una ricchezza divina, così intuitiva per noi, che è spontaneamente la rivelazione di una libertà, figlia a sua volta della ricchezza. La medesima universalità vien commessa al collegio apostolico: [3] se ne ha la stessa conseguenza. Il potere di magistero Gesù lo ha voluto vivo,[4] assumendo le doti,

[2] Vedi parte I, cap. X.
[3] Vedi parte I, cap. VII.
[4] Vedi parte I, cap. VI.

le iniziative, quindi la libertà, dei maestri delegati: per esso, come per il comando, ha dato norme generali, lasciando i dettagli troppo minuti al buon senso dei ministri, sotto l'aiuto dello Spirito Santo. Chi legge bene il Vangelo è in grado di rendersi un certo conto della pedagogia del Cristo intorno ai suoi apostoli: non li ha oppressi coi vincoli, ne ha rispettata la personalità; non ne ha violentata l'ascesa di perfezione. Ci si sente l'opera che tende a formare la spirituale sapienza, onde essi stessi si sapessero guidare. Il discorso dell'ultima cena è tutto un atto di fiducia nella loro libertà, aiutata dalla grazia. Lo stesso Vangelo, delle istituzioni sacramentali, fa sentire dal Cristo l'essenziale: il dettaglio minuto non segue mai; è lasciato alla disposizione dei vicari.

Si vede la larga zona di libertà in cui la Chiesa può muoversi. Il recinto di questa zona è formato di tutte le istituzioni permanenti rivelate o fissate da Gesù. La Chiesa non può alterare la sua costituzione, può solo agire nell'ambito di essa. Neppure può mutare comunque la fisionomia del primato, dell'episcopato, della duplice gerarchia di ordine e di giurisdizione, dei suoi poteri, delle finalità sue, del deposito di verità a lei affidato, di quello insomma in cui il pensiero del Cristo ha chiaramente determinato l'essere e l'esistere. Tutto questo, tutto quello che con questo è necessariamente connesso, forma quella « sostanza » immutabile in sé e quella inderogabile « legge limite », che non è lasciata alla libera disposizione di nessuno, sia pure il Sommo Pontefice. Noi abbiamo già visto a suo tempo quali e donde siano le limitazioni al potere dato alla Chiesa e a Pietro.[5]

Sono così distinti i due campi: quello del sostanziale immutabile, quello del libero e pertanto contingente. Sono non meno chiari i rapporti fra i due campi: il secondo ha come legge e limite imprescindibile non solo, ma ancora come norma analogica e punto di riferimento, il primo; essendo uno sviluppo logico, logicamente contenuto in premesse, non può divenire di quelle un antagonismo, una corruzione, una anarchia.

Questa zona di libertà Gesù non solo l'ha concessa, ma l'ha fortemente inculcata, additando all'agire della Chiesa mete che non si sarebbero potute raggiungere mai senza impiegare i poteri e le capacità concesse con una organizzazione e con delle iniziative personali, originali, varie a seconda delle circostanze, o senza portare al dettaglio — come s'addice a uomini — quello che egli aveva più genericamente indicato. Bisognava arrivare a tutti:[6] a tutti non

[5] Vedi parte I, capp. VII, X.
[6] *Mt.*, XXVIII, 19.

s'arriva senza articolarsi in tanti modi, nell'attuare anche un unico ed eterno criterio; occorreva adattarsi ai bisogni e alle debolezze di tutti,[7] il che ispirava la stessa conclusione. Bisognava trovare i mezzi onde difendersi dalla zizzania e dall'accidia delle vergini stolte; si imponeva umanizzare con un contegno congruo e turgido le linee generali del culto fissate da Gesù; incastonare debitamente e dignitosamente i mezzi della grazia. Tutto ciò, in una linea ben netta e con un orientamento ben definito, in un quadro inderogabile, dava molto da fare alla libertà della Chiesa. Di più: il Cristo mise nelle mani della Chiesa elementi potenziali che dovevano necessariamente svilupparsi, parte in forma libera, parte nella forma indicata dagli stessi principî. Molti asserti teorici potevano e dovevano essere ridotti alle loro conseguenze; molti principî morali attendevano di essere applicati alle nuove questioni emergenti; l'autorità doveva guidare a seconda della possibilità delle correnti. Il diritto pubblico della Chiesa, quello cioè che ne definisce la posizione rispetto alle società esterne, è stato delineato dal fondatore col primato, colla società perfetta e quindi indipendente; ma anch'esso chiedeva di rifrangersi in tutti quei logici modi che le esigenze potevano imporre. Gesù aveva pure formulato la legge della carità, massimo impegno morale dei suoi seguaci; ma questa era passibile, sopra ogni altra cosa, di infinite applicazioni.

Tutto ciò delinea il campo dell'iniziativa lasciato alla Chiesa per volontà manifesta del suo autore. In questo campo essa ora deve rigidamente svolgere un principio, ora può muoversi con libertà perfetta. Era proprio questa libertà il primo vero splendore che gli uomini avrebbero arrecato al regno di Dio. Vederne l'uso è perfezionare la risposta che abbiamo messo in testa al presente capitolo.

## 2. - L'uso della libertà.

Assistiamo al completamento accidentale e secondario che la Chiesa fece di se stessa, usando e del suo potere e della libertà relativa che il Cristo le aveva lasciato.

Nell'azione magistrale determinò ulteriormente gli organi dell'azione stessa. La forma classica e più ufficiale della vita del collegio apostolico nel concilio ecumenico la precisò con una legislazione, derivandone tutte le espressioni sinodali minori. La sede apo-

[7] *Giov.*, X, 1 segg. Vedi *I Pietro*, V, 1-11.

stolica — tale è il nome dato alla figura morale della cattedra di Pietro — si servì delle proprie congregazioni (dicasteri) e delle commissioni da sé create. L'ufficio di insegnare, proprio di Pietro e dei vescovi, venne delegato ai preti, ai diaconi; venne rifratto nelle scuole alle dipendenze della Chiesa, fin dai primissimi tempi, con la scuola giovannea, con quelle celeberrime di Alessandria ed Antiochia. Nulla si alterò del principio: tutti costoro insegnarono per delega del Papa o dei vescovi.

S'arrivò così alle Organizzazioni universitarie, rampolli dello stesso albero, alla Suprema Sacra Congregazione del Santo Uffizio, alla Congregazione dei Seminari e Università degli Studi. L'organizzazione fece la rifrazione del principio secondo le esigenze ed il ritmo dei tempi, ma non lo tradì; prese dalla terra qualcosa di più per portare e garantire la parola di Dio, ma non si staccò dalla fedeltà a quella e dalla missione relativa a quella. Non solo: assorbì il meglio degli accorgimenti umani; fece largo a tutti i progressi della pedagogia e così s'avvicinò ai piccoli. La *catechesi* cristiana fu il più grande e fedele e instancabile sforzo compiuto nel mondo per rendere piane e facili le cose difficili. Ma non mutò il potere, la sua distribuzione, la sua garanzia, la sua idea, il suo scopo.

Dove appare più vasto il campo di libera specificazione della Chiesa è nella disciplina e nel governo. Le fu detto: « Tutto quello che avrai legato in terra sarà legato in cielo ». Di tale autorizzazione si servì per provvedere a se stessa. Ecco alcuni punti tra i più significativi.

Si diede delle leggi e fu con questo criterio: applicare, dettagliare, determinare la legge avuta dal Cristo. Questa azione legislativa cominciò subito: la prima manifestazione solenne è del concilio gerosolimitano,[8] in cui, sulla linea di distinzione netta tra Chiesa e sinagoga, già marcata dal Cristo,[9] si precisarono punti messi allora da taluno in controversia. Questa attività legislativa si svolse prevalentemente nella forma dei concili e dei sinodi, dove il consiglio comune e la carità dell'intelletto poteva più facilmente garantire o per lo meno sollevare nella responsabilità morale i legislatori. Ne nacque un corpo di diritto più volte organizzato, fino all'ultima sistemazione (per la Chiesa latina) del *Codex Juris Canonici*, piano-benedettino (1917). Proprio la libertà relativa con cui essa fu in grado di darsi leggi, spiega perché mai essa possa aver fatto ragionevole posto a bisogni diversi su fondo comune, permettendo,

[8] *Atti*, XV, 6 segg.
[9] Vedi parte I, cap. XII.

per esempio, la redazione di un diritto orientale che si sta oggi codificando e riducendo ad unità. Le legislazioni diverse nei particolari, spinte fino a conformarsi alle più locali esigenze mediante i sinodi diocesani, manifestano la libertà e la capacità di articolazione che la Chiesa ha, senza pregiudizio, della sua unità e coerenza.

In quella libertà ha la sua duttilità. Essa ha potuto rinunciare a sacrificare le caratteristiche di civiltà, di sentimento, di letterature, segnate dalle razze e dalle tradizioni, assorbendone invece il meglio e il più espressivo. Così sul comune sfondo sostanziale si plasmarono i riti diversi orientale ed occidentale, ricchi di colori vari e per i quali la liturgia divina, non mentendo alla sua fedeltà, poté rimanere vicina all'anima dei popoli. Non ci fu bisogno di violentare né l'architettura, né le arti decorative, né la musica, evitando tanto l'opportunismo quanto l'incoerenza.

Abbiamo già potuto ammirare lati interessanti della costruzione del Cristo, ora siamo in grado di contemplare questo: essa entra nella storia come amica di tutti i ricordi e di tutte le più intime e preziose consuetudini dei popoli.

Per il suo margine di libertà la Chiesa poté tutelare in modi diversi la successione apostolica. Essa si attua nella elezione del Papa e dei vescovi. Un problema non è mai esistito per i ministri inferiori, data, a questo proposito, la piena autorità dei singoli vescovi. L'elezione di costoro fu, dall'inizio e dove rimase possibile, avocata agli apostoli: l'Oriente e l'Occidente sono pieni di tradizioni in proposito, le quali, se non possono essere sempre accettate come certe, non possono essere neppure respinte in massa. Ma pure dall'inizio si commise generalmente il diritto di elezione al clero sotto la guida e magari sotto la presidenza dei vescovi viciniori, oppure a questi ultimi: in merito la prassi canonica fu elastica.

Con lo stesso criterio si fece la scelta del successore di Pietro. In ambedue i casi fu spesso sentito il popolo, al cui responso era dato in genere valore consultivo o valore di presentazione, discutibile dal clero e dai vescovi. L'elezione dei vescovi conobbe spesso il diritto di patronato familiare e di patronato sovrano; fatte più facili le comunicazioni, si affermò sempre più la diretta nomina papale. L'elezione del Sommo Pontefice fu, dal 1059, riservata ai soli cardinali.

Nel governo centrale della Chiesa, data la sempre più imponente massa di affari, si dovette ben presto abbandonare la procedura semplice, casuale, familiare. I Papi capirono che se avevano la pienezza del potere in forza del mandato divino, non sempre potevano avere per tutte le questioni la immediata e perfetta competenza e

disponibilità. Restando quello che erano, nulla detraendo alla propria dignità, completarono la propria limitatezza umana con organi che vennero via via perfezionando e mutando, ai quali mai fu data una fisionomia per sé, ma solo una fisionomia di riflesso della sede apostolica. Restò salva la sostanza, mutandosi liberamente il contingente. Sorse così il collegio cardinalizio. Effettivamente i cardinali appartengono alla gerarchia di ordine o di giurisdizione solo in quanto sono o diaconi o preti della Chiesa romana o vescovi di una diocesi vicina a Roma; ma in quanto cardinali sono fuori d'entrambe le gerarchie, rimanendo solo un nobilissimo e regale riflesso della dignità e dei compiti della Sede apostolica. Sorsero così le congregazioni (o dicasteri), gli uffici e i tribunali; si compose attraverso essi la Curia romana, la quale subì ritocchi profondi in epoche diverse, ultimo quello del 1908 con la bolla *Sapienti consilio* di Pio X. Tutta l'apparente complessità della procedura ecclesiastica non è che la rifrazione architettonica di un unico indivisibile principio.

Anche i vescovi completarono se stessi in modi che vennero gradatamente assunti e canonizzati dalla legislazione generale. Si crearono un sostituto nell'amministrazione ordinaria del tribunale di penitenza, per tutte le cause a sé riservate, fin dal secolo terzo [10] col prete penitenziere; diedero forma di corpo distinto al clero a sé più vicino, soprattutto dopo l'esempio di Crodegango di Metz (750), e formarono nel capitolo cattedrale il proprio senato; smembrarono la diocesi al fine di una migliore amministrazione spirituale e se ne ebbero le plebanie, le parrocchie; curarono la specializzazione razionale delle incombenze e si ebbero gli uffici più svariati con non meno svariati nomi, soggetti talvolta ad un vero flusso e riflusso terminologico, ma tutti rispondenti al criterio enunciato. Anche qui si ebbe la rifrazione dell'unica autorità di giurisdizione risiedente nel vescovo, o l'organizzazione, appropriata alle circostanze, del potere di ordine posseduto in minor grado dai preti e dai diaconi.[11]

I bisogni più dettagliati della cura spirituale, dell'azione liturgica o cultuale, considerati nella luce della piena socialità della Chiesa.[12] La Chiesa si completò sui margini accidentali. Si ebbero così, non quali rifrazioni del diaconato, ma quale rifrazione dell'ufficio dei diaconi nella parte non rigidamente specifica, i suddiaconi, gli accoliti, gli esorcisti, i lettori, gli ostiari, i cantori salmisti, i fos-

[10] Sozom., *Hist. Eccl.*, I, 5, 19; I, 7, 16.
[11] Vedi parte I, cap. XII.
[12] *L. c.*

sori. In ciò la Chiesa procedette con tanta libertà che tali uffici od ordini non sempre si ebbero,[13] non sempre furono adottati in tutte le diocesi, non tutti rimasero ai nostri giorni presso i diversi riti. Qualcuno, come il suddiaconato, rimase, ma con fisionomia giuridica diversa presso i Latini e i Greci. Si tratta sempre del margine di libertà. Il codice fondamentale della disciplina ecclesiastica è senza dubbio il Vangelo: la Chiesa dettagliò, inducendo anche obblighi non strettamente richiesti da quello: così, codificando una consuetudine, peraltro primitiva, fece obbligo del celibato ai suoi ministri. Ma fu libera, tant'è vero che non infirmò la disposizione del concilio Trullano (652) che derogava per i Greci a tale legge. Fu purtroppo un atto di necessaria indulgenza, per il quale i Greci, che lo impetrarono, non vennero mai all'altezza morale ed apostolica della Chiesa latina.

Il libero completamento si estese allo stesso campo della santificazione: un esempio significativo è offerto dalla storia degli ordini religiosi. Il tipo generale della vita monastica religiosa è tracciato dai tre consigli evangelici di castità, povertà, obbedienza. Su questa nervatura la Chiesa costruì e permise si costruisse, con immensa libertà di iniziativa, sì da rispondere a tutti i bisogni, a tutti i gusti, temperamenti, momenti storici e, perfino, caratteristiche razziali. Vi sono congregazioni ed ordini a tipo universale, a tipo occidentale, a tipo squisitamente orientale. Sono la gamma di un unico raggio di luce.

Nei contatti col gran mondo i principî generali fissati da Gesù erano, come s'è visto, i seguenti: società perfetta, indipendenza, dovere evangelizzatore e santificatore, carità, pazienza. La Chiesa li dettagliò secondo i tempi: ebbe una tattica da momenti di persecuzione, una direttiva per i tempi in cui tutelò anche molte cose pertinenti al consorzio civile (Medio Evo), una linea contro l'apostasia degli Stati, una sapienza conciliativa portata fino al regime concordatario. Ma anche qui, in fondo, nulla di nuovo: si tratta della rifrazione e composizione, in misura diversa ed adeguata, degli eterni principî evangelici.

Non è inutile soffermarci su alcune considerazioni conclusive.

Questo capitolo ci ha obbligati a rilevare nel disegno evangelico della Chiesa una dote che fin qui non aveva ancor sfolgorato: la *articolabilità* nella unità. Essa si basa su due principî: *intangibile struttura*, senza della quale si avrebbe non articolazione, ma muta-

[13] La prima enumerazione di una certa ampiezza si ha solo al 257 nella lettera di Cornelio Papa a Fabio vescovo di Antiochia. Vedi DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 49.

zione (cosa ben diversa); *libertà di movimento*, di sviluppo logico, di adattamento e completamento nell'ambito, nelle possibilità, nell'idea e nella analogia dell'intangibile struttura. Per il primo principio conta nella assistenza e promessa divina, per il secondo è in mano della libertà umana. Le istituzioni fatte per uomini ed immesse nel complesso delle cause concorrenti debbono essere articolabili, altrimenti accade come ad un vestito di vetro su un corpo mobile: si spezza immediatamente.

Da ciò deriva il criterio per giudicare delle molte cose che si vedono nella Chiesa e che non vanno confuse colla Chiesa stessa. Certo tutte le istituzioni umane, quando passano alla loro articolazione nel pellegrinaggio della storia, mutano prima o poi le loro linee costituzionali. Noi saremo testimoni che questo non è accaduto per la Chiesa: la sua articolabilità ci fa pensare a quello che rifletteremmo se vedessimo un uomo legato trasversalmente alle rotaie del treno, quando esso passa, senza rimanere stritolato: si tratterebbe di un miracolo. La china degli eventi da duemila anni avrebbe dovuto fare di questa articolabilità libera della Chiesa una cascata disordinata e rovinosa di frantumi.

Nella *articolabilità* della Chiesa noi incontriamo i due termini apparentemente inconciliabili che sono parte del *mysterium Ecclesiae*. Del quale parleremo appresso.

Finalmente, ancor qui troviamo una ragione del perché la Chiesa sia viva, vicina agli uomini, segno di immenso amore e di immenso odio. Forse ora siamo in grado di renderci conto dell'immagine usata da Gesù per figurarla: essa sarebbe stata un albero dall'unico tronco vitale, ma dagli innumerevoli rami, dalle sempre nuove gemme al sole di tutte le primavere.[14]

[14] *Mt.*, XIII, 31-32.

# II

# LA FONTE SCRITTURALE E IL MAGISTERO ECCLESIASTICO

Poiché il primo e più grave ufficio della Chiesa è quello di magistero intorno alla verità rivelata dal Cristo,[1] ed un qualsiasi magistero deve attingere da un deposito, sia esso libro stampato o enunciazione orale o monumento equivalente, è lecito chiederci a quali fonti la Chiesa debba rivolgersi per assolvere il suo compito didattico e formativo. Avvertiamo il lettore che risolvere tale questione significa trovare un altro aspetto del disegno di Gesù nella Chiesa; ciò serve ad illustrare insieme il carattere dinamico da lui conferito, mentre continua in realtà il discorso iniziato al precedente capitolo.

La Chiesa deve trasmettere agli uomini integro il messaggio di Gesù. Questo esercizio trasmettitore deve essere ben chiarito.

## 1. - Le disposizioni date da Gesù.

Gesù aveva definito i seguenti punti: dottrina o messaggio da trasmettere, soggetto trasmittente nel collegio apostolico, garanzia all'esercizio di trasmissione nella infallibilità.[2]

Rimane apparentemente insoluta la questione del mezzo materiale (proprio quella di cui ci occupiamo), contenente la verità.

Gesù, per quanto consta a noi, nulla ha scritto; ha soltanto parlato. Non ha consegnato, come fece solennemente a Mosè, i volumi della legge nuova. Per quanto ci è noto, neppur ha raccomandato ai suoi seguaci di consegnare la dottrina allo scritto: egli mandò essenzialmente a predicare, *non limitò però il mezzo della predicazione, ossia della trasmissione.* Per questo lato il collegio apostolico entrava con libertà nella storia. Ancora per questo possiamo scorgere aver Gesù risolto la questione: il mezzo contenente tutto il sacro deposito era la intelligenza dei suoi apostoli e discepoli. La loro penetrazione, la loro fedeltà formavano insieme l'aureo scrigno,

[1] Vedi parte I, capp. V-VI.
[2] *L. c.*

l'aurea sorgente, l'aureo canale derivatore della parola di Dio. Per la libertà d'iniziativa loro commessa potevano ulteriormente determinare e magari materializzare il « contenente » della parola di Dio.

Sicché, accertato che Gesù aveva insieme provvisto al bisogno e rispettato la iniziativa degli uomini da sé mandati, la inquisizione si sposta a cercare come abbiano dettagliato al riguardo gli apostoli, facendo od approvando il fatto da altri. Si noti che ricercare il « dettaglio » non significa dimenticare o non curare il « generico »: noi sappiamo già che la mente degli uomini, illuminata dalla verità, era naturalmente scrigno e sorgente della verità stessa. Il che a suo tempo indicherà il fondamento della divina Tradizione. La prima età attinse sempre alla mente apostolica con venerazione profonda e certezza assoluta, tanto che Paolo poteva affermare essere tutta la costruzione intellettuale e morale dei cristiani « superedificata sul fondamento degli apostoli e dei profeti » rimanendo però « somma pietra di angolo lo stesso Gesù Cristo ».[3] Certo la infallibilità, come garantiva la trasmissione della verità, avrebbe logicamente garantito in qualche modo il suo « deposito » intellettuale. È per ciò che sarebbe bastato, in questo caso, quello che in qualunque altro caso umano si sarebbe rivelato assolutamente insufficiente. Però, nella composizione generale della Chiesa, Gesù aveva assunto ed elevato a tipo un grande criterio onorevole per noi: assumere tutto l'uomo con tutto il suo ambiente. Non pensarono dunque gli apostoli — servendosi della loro libertà d'iniziativa, appoggiandosi forse su qualche indicazione divina e, certo, sulla infallibilità — a qualche « *mezzo materiale* » che almeno in parte o nella parte più necessaria « *contenesse* » la verità divina? Sì: scrissero e lasciarono scrivere. Ma questi scritti come raggiunsero la dignità di fonte da cui lo stesso magistero potesse attingere?

## 2. - L'opera degli agiografi neotestamentari.

Gli apostoli e i loro collaboratori sparsero la buona novella predicando. Lo stesso Marco, che scrive quando già la parola si è diffusa in Oriente e in Occidente, in un primissimo resoconto dell'opera apostolica, non ricorda altro che la predicazione.[4] Gli *Atti*, sia nel dar notizia della Chiesa primitiva, sia nel narrare dell'apostolato prima di Pietro e poi — più a lungo — di Paolo, non ricordano altro mezzo *ordinario* di propaganda e catechesi cristiana.

---

[3] *Efes.*, II, 20.
[4] *Mc.*, XVI, 20.

Comincia però presto un'attività letteraria intensa intorno alla dottrina ed ai fatti di Gesù. Luca la ricorda: [5] molti hanno tentato una narrazione totale della manifestazione evangelica. Il modo però con cui lo stesso Luca si esprime (e dice nel suo proposito di stendere il resoconto dei fatti dopo investigazione diligente), può indicare come egli non fosse rimasto sempre molto soddisfatto di quelli che qualifica « tentativi ».

Anche tra gli intimi di Gesù parecchi presero la penna per stendere note, appunti, abbozzi, tutti o in parte anteriori alla redazione dei quattro Evangeli. Così è lecito ricavare, o per lo meno sospettare (qui il campo è troppo incerto e troppo affidato a semplici criteri di critica interna, per essere sempre capace di affermazioni apodittiche) dallo studio comparato dei quattro Evangeli. Qualcuno, dunque, cominciò a scrivere. Nulla di più naturale. Alcuni ebbero un rilievo specialissimo, raggiunsero presso i contemporanei una fama che non ha riscontro in casi simili. Dobbiamo esaminare attentamente questo fatto, che rivela un concetto nuovo e complementare alla fisionomia della Chiesa: l'ispirazione divina.

Matteo, prima esattore di tributi, come lui stesso narra, e poi apostolo di Gesù, fece una stesura della vita del Cristo che ebbe senz'altro la notorietà e la stima di cui s'è fatto cenno sopra. Infatti gli scritti del primo secolo lo riportano con una sorprendente frequenza. La *Didachè* ha ben 66 tra citazioni ed allusioni; la lettera di Clemente Romano ai Corinti riporta testualmente una frase di Matteo,[6] due altre volte lo ricalca con fedeltà notevole ed otto volte circa vi allude; la lettera di Barnaba ne trascrive due passi; Ignazio vi si ispira almeno dieci volte; Policarpo, oltre a riferirne la chiusa della preghiera domenicale, ne riporta varie sentenze del sermone montano; [7] Giustino in un modo o nell'altro lo usa ben 175 volte.

La facilità con cui Matteo viene citato indica una grande popolarità: egli è familiare a tutti.

Papia e Ireneo,[8] testimoni della tradizione coeva, la scuola di Alessandria per mezzo di Panteno, Clemente ed Origene,[9] quella africana per mezzo di Tertulliano,[10] Eusebio,[11] attento raccoglitore di tutte le memorie primitive, S. Girolamo,[12] e inoltre gli stessi

---

[5] *Lc.*, I, 1-2.
[6] Cap. 22.
[7] Vedi ROSADINI, *Inst. introduct. in libros Novi Testamenti*, Roma, 1922.
[8] Presso EUS., *Hist. Eccl.*, III, 39; IRENEO, *Adv. haer.*, III, 4.
[9] Presso EUS., *Hist. Eccl.*, V, 10, 2; VI, 25, 3; CLEM. ALESS., *Stromata*, I.
[10] *Adv. Marcionem*, IV, 2.
[11] *Hist. Eccl.*, III, 24, 5.
[12] *De viris illustribus*, III.

titoli apposti agli Evangeli non oltre il secondo secolo, assicurano indubbiamente la paternità che Matteo apostolo ha rispetto a questo Evangelo.

La poderosa testimonianza di Papia, il diligente investigatore dell'età apostolica, che asserisce scritto in aramico il Vangelo di Matteo,[13] come del resto lo stesso testo fa nettamente sentire e come Panteno [14] e pressoché tutti gli altri confermano, fa pensare che la redazione dell'opera sia avvenuta prima della partenza per l'apostolato, quindi in epoca molto antica e ben vicina a Gesù. La testimonianza di Ireneo,[15] che dà come particolare cronologico la contemporaneità tra la composizione di questo Evangelo e gli inizi della Chiesa romana, corrobora la individuazione della data tra il 40 e il 50 d. C. Del resto le antiche scuole, bene informate per la loro vicinanza nel tempo, hanno sempre ritenuto Matteo il primo degli evangelisti.[16] L'ordine tenuto per lo più nei codici greci antichi è in questo senso. Nessuno poi spiegherebbe le citazioni incredibilmente abbondanti che si trovano negli scrittori del primo secolo, senza una venerabile antichità. Eusebio, che poté vedere tutta la documentazione primitiva, ci avverte che Matteo scrisse il suo Vangelo « mentre stava per andare ai Gentili ».[17] La dispersione degli apostoli avvenne non oltre una dozzina d'anni dopo l'ascensione del Signore. Paolo, che fu a Gerusalemme varie volte e ci dà relazione degli apostoli là incontrati, non vide mai Matteo,[18] il quale, evidentemente, era ormai definitivamente partito. Matteo si rivolse ai suoi compatriotti: la lingua usata — inutile a tutti gli altri — il tono, l'adattamento all'ambiente ebraico, l'impiego largo delle profezie messianiche lo provano all'evidenza: e così si insegnava nella stessa scuola giovannea dalla quale uscì Ireneo.[19]

Anche Marco in ambiente e con destinazione diversa scrive il suo Vangelo. Quest'opera è conosciuta e citata come autorità negli scrittori del primo secolo.[20] Papia, del pieno ambiente apostolico, ci informa con minuzia che Giovanni insegnava così: « Marco interprete di Pietro, di quelle cose delle quali si ricordava scrisse con diligenza, non seguendo tuttavia l'ordine con cui furono dette

[13] GER., *De viris illustribus*, III.
[14] *L. c.*
[15] *L. c.*
[16] Così ORIGENE, presso EUS., *Hist. Eccl.*, VI, 25; IRENEO, *Adv. haer.*, III, 1; S. AGOSTINO, *De consensu Evangelistarum*, I, 2; S. GIROLAMO, *Prefazione a Matteo*.
[17] *Frammento*, XXIX (*P. G.*, VII, 1243).
[18] VEDI ROSADINI, *o. c.*, p. 133.
[19] *L. c.*
[20] *L. c.*

o fatte dal Signore ». Infatti — spiega — egli non trattò personalmente con Gesù, fu bensì discepolo di Pietro e ne stese la predicazione, bene attendendo a non lasciare nulla di quanto aveva ascoltato.[21] Anche Ireneo [22] conferma sottolineando la qualità di discepolo e interprete che Marco ebbe rispetto a Pietro. Si riconosce facilmente questo Marco in quello di cui Pietro stesso parla nella sua prima lettera,[23] colla cui famiglia ebbe relazione fin dai primordi del suo apostolato; [24] e si ha ben motivo, per la consonanza delle caratteristiche, di identificarlo col Giovanni Marco che per parecchio tempo fu compagno di Barnaba e di Paolo,[25] menzionato ripetutamente da quest'ultimo nelle sue lettere.[26] Posto questo, non si può ragionevolmente rifiutare l'apporto di particolari che nella scuola alessandrina si hanno sulla redazione del Vangelo di Marco. Si noti che proprio Marco fu il fondatore della Chiesa di Alessandria.[27] Ora Clemente Alessandrino ci informa: « Mentre Pietro predicava pubblicamente la parola nella città di Roma e ispirato manifestava l'Evangelo, molti degli ascoltatori pregarono Marco, il quale lo accompagnava da molto tempo e si ricordava delle prediche, perché le stendesse. Egli fece così e diede l'Evangelo a chi lo voleva. Pietro ne prese visione ».[28] Tutti gli scrittori occidentali ed orientali, che dovettero attingere a fonti ben vicine, confermano sostanzialmente le notizie di Papia e di Clemente Alessandrino; Origene, Tertulliano, l'autore del Prologo Monarchiano, S. Girolamo; [29] Eusebio aggiunge qualcosa: Pietro avrebbe riveduto in persona lo scritto di Marco, ne avrebbe goduto e lo avrebbe approvato per la pubblica lettura nelle sinossi cristiane.[30]

Un discepolo di Paolo, Luca, seguendo le orme di questo, è autore del terzo Evangelo, che fu scritto per tutti i cristiani provenienti dalla gentilità, per quanto l'autore lo dedichi ad un Teofilo, personaggio eccellentissimo. Anche questo libro godette subito della massima considerazione presso le comunità cristiane. Clemente Romano, Ignazio, Policarpo, Erma, Giustino, Taziano lo citano note-

---

[21] Presso Eus., *Hist. Eccl.*, III, 39.
[22] *Adv. haer.*, III, 1.
[23] *I Pietro*, V, 13.
[24] *Atti*, XII, 12.
[25] *Atti*, XII, 25; XIII, 13; XV, 27.
[26] *Col.*, IV, 10; *Filem.*, 24.
[27] Presso Eus., *Hist. Eccl.*, II, 16.
[28] *Ivi*, VI, 14.
[29] Presso Eus., *Hist. Eccl.*, VI, 28; Tertull., *Adv. Marcionem*, VI, 5; Ger., *De viris illustribus*, III.
[30] Eus., *Hist. Eccl.*, VI, 15.

volmente.[31] Anzi esso gode di una singolare notorietà presso gli eretici gnostici del secolo secondo — Marcione, Basilide, Valentino, Eracleone — nonché presso gli apocrifi. La paternità di questo libro è con chiarezza attribuita a Luca: Ireneo [32] lo attesta, individuando il « Luca discepolo di Paolo »; non meno esplicitamente si esprime il Canone Muratoriano, il quale asserisce inoltre la dipendenza di questo Vangelo dalla predicazione di Paolo: le testimonianze di poco posteriori, ma rilevate nel solco apostolico, sono unanimi circa l'autenticità del Vangelo di Luca.[33] Al quale pressoché le stesse fonti attribuiscono gli *Atti* apostolici, opera fondamentalmente storica sugli inizi della Chiesa e dell'evangelizzazione, ma che l'uso e la persuasione dei contemporanei e delle Chiese collocò senz'altro accanto agli Evangeli. Anche qui la testimonianza è universale, dall'autorevole Frammento Muratoriano, elenco ufficiale della Chiesa romana nel secolo secondo, ad Ireneo,[34] alla scuola africana [35] ed a quella alessandrina.[36] Eusebio,[37] dopo aver passato in rassegna, come lo poteva lui, nella biblioteca di Cesarea, tutta la documentazione primitiva colloca gli *Atti degli apostoli* tra i libri « ὁμολογούμενα » della Sacra Scrittura, cioè tra quelli sulla cui autenticità e canonicità [38] mai era sorto dubbio nelle comunità cristiane.

Negli *Atti degli apostoli* la brusca interruzione del racconto all'arrivo in Roma di Paolo (circa 61 d. C.) determina la data di composizione, spostando alquanto più indietro la stesura dell'Evangelo di Luca. Infatti, come è detto nel prologo degli *Atti*, questo è anteriore. Anche più antico è l'Evangelo di Marco, come ci attesta non solo l'esame interno, ma l'ordine cronologico già espresso al secondo secolo,[39] ed al quale si sono poi sempre attenuti.

Alcune decine di anni dopo, anche Giovanni, il discepolo prediletto, scrisse le sue memorie intorno al Maestro: se ne ebbe il quarto Evangelo. Pochi libri hanno visto una canea urlante contro di sé come questo Evangelo. Non c'è che da attenersi ai documenti sincroni semplicemente. Pochissimi anni dopo la sua composizione, si ha sentore di frasi giovannee nella lettera di Clemente Romano ai

---

[31] Vedi ROSADINI, *o. c.*

[32] *Adv. haer.*, III, 1.

[33] TERTULL., *Adv. Marcionem*, IV, 2; *Prologo Monarchiano*; EUS., *Hist. Eccl.*, III, 4; EPIF., *Haereticon*, II, 5, 51; GER., *De viris illustribus*, VII.

[34] *Adv. haer.*, I, 23, 1.

[35] TERTULLIANO ripetutamente cita, dando ragione dell'autore: per es., *De praescriptione* (*P. L.*, II, 34-35, ecc.).

[36] CLEMENTE AL., *Stromata*, V, 12.

[37] EUS., *Hist. Eccl.*, III, 25.

[38] Canonici son detti i libri accolti nel catalogo delle Sacre Scritture.

[39] Per es. in IRENEO.

Corinti. La cosa è più evidente ed abbondante nella *Didachè*, dove in certi punti[40] si sentono ricalcate intere parti del quarto Vangelo;[41] anche Barnaba ha locuzioni caratteristiche tolte dalla stessa fonte; lo stesso deve dirsi di Ignazio. Le *Odi di Salomone*, composizione apocrifa del 100-120 d. C., sono in parte intessute con il Vangelo di Giovanni. La presenza dello stesso si sente in Policarpo, in Erma e soprattutto in Giustino (140-160).[42] Gli eretici del secondo secolo l'hanno saccheggiato per i loro intenti. Tanto basta per esser sicuri che alla fine del primo ed al principio del secondo secolo il Vangelo di Giovanni era noto ed accolto nella Chiesa. Le chiare attestazioni di Ireneo, che lo cita 80 volte (e proviene dalla scuola giovannea di Efeso), del Codice Muratoriano, del Prologo Monarchiano, delle scuole alessandrina[43] e africana,[44] nonché dello stesso Eusebio,[45] che pure fu autore di qualche dubbio, confermano trattarsi qui del Giovanni apostolo prediletto di Gesù. Le fonti antiche (*sec.* II) *specificano assai* il fatto. Giovanni scrisse, vecchissimo ormai,[46] mentre era in Efeso, dietro preghiera dei suoi discepoli e dei vescovi dell'Asia, dopo aver digiunato tre giorni e pregato, avendo per scopo di opporre una netta risposta alle eretiche insinuazioni di Cerinto,[47] di mettere in maggior risalto quello che riguardava la divinità,[48] nonché di completare la narrazione dei tre predecessori.[49]

L'opera letteraria dei testimoni del Cristo non si arrestò qui. Lo stesso Giovanni scrisse almeno tre lettere, delle quali la prima, la più diffusa e ricca, può considerarsi un *proemio* all'Evangelo; compilò pure l'*Apocalisse*. Paolo indirizzò due lettere alla Chiesa di Corinto, due ai Tessalonicesi, due al discepolo Timoteo, una ai Romani, una ai Galati, una agli Efesini, una ai Filippesi, una ai Colossesi, una agli Ebrei, una a Tito. Tutte queste lettere hanno uno sviluppo notevole, alcune addirittura imponente. Di Paolo rimase pure la brevissima epistola a Filemone. Pietro indirizzò due

[40] Per es. capp. IX-X.
[41] Capp. XIV, XVII.
[42] Vedi LEPIN, *L'origine du IV Evangile*, Paris, 1907.
[43] Vedi ROSADINI, *o. c.*, p. 219.
[44] TERTULL., *Adv. Marcionem*, IV, 2.
[45] EUS., *Hist. Eccl.*, VI, 14, 5-7; VI, 25.
[46] EUS., *Hist. Eccl.*, III, 24.
[47] Da informazioni in un codice del sec. IX (Vaticano Aless., n. 14, Bibliot. latina) pare lo dettasse a Papia, il che non poteva accadere che verso la fine del primo secolo.
[48] IRENEO, *Adv. haer.*, III, 1-11; *Framm. Murat.*, linea IX-XXXIV; GER., *De viris illustribus.*
[49] *Ivi, l. c.*

lettere, una ai fedeli dell'Asia, l'altra a tutti « coloro che nella giustizia del nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo hanno ottenuto una fede pari alla nostra ». Giacomo con uno scritto si rivolse « alle dodici tribù della Diaspora » ossia agli Israeliti dispersi nel mondo. Giuda Taddeo è l'autore di una epistola, la cui destinazione è generica.

Se si eccettua l'*Apocalisse* (o Rivelazione) di Giovanni, che fu scritta dietro ordine speciale e con speciale intendimento, tutte queste opere neotestamentarie hanno un carattere occasionale e pratico. Ora è Matteo che vuol lasciare ai compatriotti il suo durevole appello; ora è Marco che vuol rispondere alle sollecitazioni dei fedeli romani;[50] ora è Luca che intende fissare la predicazione paolina del Vangelo e nello stesso tempo contrapporre a mal riusciti tentativi, allora pullulanti, una ricerca coscienziosa dei fatti; ora è Giovanni che si lascia muovere dai discepoli e vuol colpire un eresiarca. La ragione o motivo pratico, lo scopo non meno pratico, donano una inconfondibile caratteristica a questi libri. Essi non rappresentano una « collana », di cui fu prima architettato il piano: essi sono il libero respiro dell'azione apostolica, che usò colla voce la penna. Vedremo presto che questo non fu solo libera azione dei discepoli.

Quello che più colpisce è il fatto per cui questi scritti apostolici vengono immediatamente distinti da tutti gli altri, anche da quelli — quasi contemporanei e, per Giovanni, anteriori — della più veneranda antichità cristiana. *Ciò non è spiegabile colla autorità degli estensori soltanto.* Se ne fece un catalogo o « canone » che, se ebbe qualche contrasto in alcune sue parti e solo presso talune chiese per motivi puramente accidentali, tuttavia si solidificò agli inizi e giunse inalterato a noi.

Questo fatto richiede una spiegazione più profonda. Noi dobbiamo domandarla ai contemporanei, senza dimenticare che ormai, dopo averlo storicamente dimostrato ed individuato, possiamo servirci, come di prova, del magistero infallibile della Chiesa.

### 3. - Il valore degli scritti vetero e neotestamentari.

Il complesso delle opere elencate sopra forma il Nuovo Testamento, la seconda grande parte della Bibbia. Il canone o elenco della Chiesa primitiva *allinea i libri del Nuovo Testamento con*

---

[50] Eus., *Hist. Eccl.*, VI, 14.

*quelli del Vecchio*: noi lo vedremo ben presto. A valutare questo fatto, che estende agli scrittori od agiografi neotestamentari ed alle loro opere la stima riservata alla Legge, ai profeti ed agli agiografi antichi, è necessario prima rendersi conto della mentalità della Bibbia stessa, nonché del Cristo e del suo ambiente, al riguardo.[51]

Gli autori del Vecchio Testamento vengono presentati dallo stesso testo come profeti, cioè come quelli che parlano in nome di Dio. Essi sono mossi da Dio a parlare, ricevono una mozione divina nell'intelletto, una direzione nell'agire; tanto che essi possono dire delle loro proposizioni: « Il Signore dice ... ». Anzi, ribellarsi al contenuto della Bibbia è ribellarsi a Dio. Essa in realtà non ha altro autore primario che Dio stesso: gli agiografi sono degli strumenti liberi, cioè sono *ispirati*. Per questo la Bibbia è libro divino, perentorio, che costituisce autorità suprema, inappellabile, insostituibile, obbligante in coscienza. Questa convinzione è di tutte le scuole rabbiniche.[52] La espone con particolare dovizia Filone nel *Quis rerum divinarum haeres*,[53] nel *De vita Moysis*,[54] nel *De cherubim*,[55] nel *De somniis*,[56] ecc.; anzi nel suo largo uso delle Sacre Scritture emerge continuamente, arrivando egli ad ammettere nell'ispirazione diversi stati di estasi, che si possono a ragione chiamare esagerati[57] e che egli non prese affatto dalla tradizione giudaica, bensì raccolse dalle usanze pagane. Anche Flavio Giuseppe ci informa con maggior esattezza di Filone della stima intorno alle Sacre Scritture, che furono divinamente ispirate, tanto che « presso di noi — egli dice — non a chiunque è lecito scrivere la *storia*, ma solo ai profeti che conobbero le più lontane e antiche cose per ispirazione divina ».[58]

Tutto questo è un'ottima preparazione ad indagare quale sia stato il pensiero del Cristo in proposito. Ha dunque egli, allo stesso modo dei testi veterotestamentari e della tradizione giudaica, riguardato Dio come autore della Sacra Scrittura, ritenendo solo strumenti ragionevoli gli agiografi?

Il pensiero di Gesù noi lo raccogliamo non solo direttamente da lui, ma ancora dalle espressioni del suo ambiente. Anzitutto egli ed

---

[51] Vedi C. PESCH, *De inspiratione Sacrae Scripturae*, I, 382 segg.; CORNELY, *Introductio*, II, 267 segg.

[52] Vedi BUHL, *Kanon und Text des A. T.*, Leipzig, 1891.

[53] Par. 52, n. 202.

[54] II, par. 1, n. 2; par. 5, n. 29; par. 39, n. 290, ecc.

[55] Par. 13, n. 45; par. 14, n. 49.

[56] II, par. 26, n. 172; II, par. 34, n. 232.

[57] *Quis rerum divinarum haeres*, par. 51-53.

[58] *Contra Apionem*, I, 8; vedi *Antiquitates judaicae*, X, 10-11; XII, 2, 14; XVIII, 8, 1; XX, 12, 1, ecc.

i suoi menzionano continuamente il complesso delle Sacre Scritture veterotestamentarie, indicandole con i termini antonomastici « αἱ γραφαί », « ἡ γραφή », « τὰ ἱερὰ γράμματα ».[59] In questo complesso essi comprendono tanto la Legge che i profeti e gli agiografi, come si desume dalle citazioni; ossia comprendono tutto il Vecchio Testamento. L'uso di quelle frasi menzionanti semplicemente il « complesso » indica valere presso di loro lo stesso giudizio e la stessa stima per tutte e singole le parti: le riguardavano in solido.

Ora, quando questo complesso viene citato anche da Gesù, *viene attribuito a Dio*,[60] giacché è Dio che parla per bocca del profeta, oppure questi parla « nello Spirito »[61] di Dio. Molte frasi vengono attribuite senz'altro allo Spirito Santo.[62] Ciò spiega perché le Scritture vengano sempre addotte con somma e perentoria autorità probativa e come argomento al quale gli stessi Ebrei non potevano recalcitrare. *Dio è dunque riguardato come il vero autore principale delle Sacre Scritture.* S. Pietro e S. Paolo hanno bene scolpito questo grave concetto. « Infatti non è stata la profezia talvolta addotta per volontà umana, bensì i santi uomini di Dio hanno parlato perché ispirati dallo Spirito Santo ».[63] « Tutta la Scrittura è divinamente ispirata e utile ad insegnare, a redarguire, a correggere, a educare alla giustizia ».[64]

È interessante notare come accanto a tale concetto stia una singolare stima per gli agiografi ed i loro meriti: essi non vengono riguardati come degli ossessi, invasati da una forza divina, incoscienti ed immeritevoli di quanto hanno scritto. A loro viene conservata in questa stima tutta la dignità e la caratteristica personale. Ciò è sentito non solo nel Nuovo Testamento, ma anche nel Vecchio, dove la stima è dello stesso tenore e dove i profeti sono assolutamente privi di stranezze, di pose epilettiche, di vaneggiamenti incoscienti. La letteratura pagana — si può dire nel suo insieme — non seppe pensare l'azione mantica, la ispirazione divina, senza uno schiacciamento indecoroso della persona e della dignità umana. Essa non arrivò alla finezza in cui si comprende come Dio possa fare quel che crede senza ledere nessuno, indipendente talmente dai li-

---

[59] *Mt.*, XXII, 23; *Lc.*, XXIV, 32; *Giov.*, II, 22; X, 34; *Gal.*, III, 22; *II Tim.*, III, 15, ecc.

[60] *Mt.*, I, 22; II, 5, 15, 17, 23; XXII, 31; *Giov.*, V, 45 segg.; *Atti*, I, 16; *Ebrei*, IV, 4, ecc.

[61] *Mt.*, XXII, 41.

[62] *Ebrei*, X, 15, ecc.

[63] *II Pietro*, I, 19 segg.

[64] *II Tim.*, III, 16.

miti, da non doverne per forza imporre a nessuno. Il confronto non è davvero inutile.

A questo punto, dopo aver storicamente constatato di quale autorità e popolarità godessero al primo secolo i libri del Nuovo Testamento, ci chiediamo *se e come essi siano stati riguardati alla pari coi libri del Vecchio Testamento; se, cioè, il concetto estimativo di questo sia stato trasferito, e con quale diritto, a quelli.*

È chiaro che qui non possiamo avere in merito la diretta testimonianza di Gesù: egli neppure ordinò di scrivere. È l'ambiente apostolico che deve dare la risposta.

Giovanni presenta la sua *Apocalisse* in un modo del tutto analogo ai caratteri coi quali circondano se stessi i profeti del Vecchio Testamento. Egli riceve da Dio il comando di scrivere le visioni avute dall'alto,[65] chiama senz'altro « profezia » il suo libro [66] e gli attribuisce tanta autorità da minacciare l'ira di Dio a chi lo deformasse.[67] Giovanni crede dunque ispirato il suo libro: le Chiese primitive, accettandolo, furono dello stesso parere.

Paolo chiama semplicemente, allo stesso modo e simultaneamente, « Scrittura » (γραφή) una frase tolta dal Vecchio Testamento [68] nonché un'altra tolta quanto alla lettera dal Vangelo di Luca [69] e quanto al senso da quello di Matteo.[70] Egli non fa distinzione fra il Vecchio ed il Nuovo Testamento nel giudizio complessivo. A noi, che probabilmente pensiamo la ispirazione come un fatto arcano, ineffabile e perciò siamo tentati di allontanarlo da quanto ci è familiare e ordinario, fa una certa impressione il veder Paolo mentre riguarda un suo discepolo, Luca, come autore divinamente ispirato. Si viveva allora in una età ed in un ambiente nel quale, dopo aver trattato col Figlio di Dio, nulla sembrava più eccezionale, tutto era ancora impregnato di divino, senza che nulla di umano e di familiare gravasse, come non aveva gravato la umanità del Cristo sulla sua divinità.

Pietro scrivendo, alla fine della sua vita, ci fa conoscere il suo giudizio sulle lettere di Paolo. Egli le conosce ed avverte che sono difficili per la loro altezza, si preoccupa di quei che tentano contraffarne il significato, ma soprattutto le accomuna nella stima al Vecchio Testamento, chiamandole senz'altro « Scritture », con un

---

[65] *Apocalisse*, I, 10 segg.; II, 1, 8, 12, 18; III, 1-7, ecc.
[66] *Apocalisse*, XXII, 9-10.
[67] *Ivi*, 18 *segg.*
[68] *Deut.*, XXV, 4.
[69] *Lc.*, X, 7.
[70] *Mt.*, X, 10. Vedi *I Tim.*, V, 18.

termine che intenzionalmente vale nello stesso significato per Paolo e per gli agiografi antichi.[71]

Dunque i tre personaggi più interessanti dell'ambiente apostolico, Pietro, Paolo e Giovanni, sanno che il carisma ispirativo ha raggiunto anche la loro opera, garantisce e condecora i loro scritti, non ripugna, anzi integra il mandato di predicare avuto dal Maestro divino. Le loro attestazioni dirette, è vero, valgono solo per un gruppo (il maggiore) degli scritti apostolici, ma non è difficile capire che il loro giudizio e la loro stima si devono essere estesi a tutti. La storia del canone[72] dimostra che in questa età la comunità primitiva accoglie ugualmente tutte le opere da noi elencate nel Nuovo Testamento: ora il pensiero di quella non può essere spiegato — consistente e duraturo qual è — se non col preciso insegnamento apostolico.

Non è compito nostro definire analiticamente donde Pietro, Paolo e i loro colleghi trassero la coscienza dell'ispirazione divina per le loro opere. Ciò poté essere in modi diversi, sia per la luce interiore dell'azione ispirativa stessa; sia per la convinzione d'avere nel Nuovo Patto non solo la stessa, ma ben maggiore funzione di quella toccata nel Vecchio ai profeti; sia per una diretta concessione del Cristo, non registrata nella narrazione evangelica. Saper troppo non importa; a noi interessano due cose: il fatto storico della convinzione viva nell'ambiente apostolico sull'ispirazione di certi libri e il dono dell'infallibilità dato alla Chiesa, per cui, se essa credette così e lo credette nei suoi primi esponenti, dovette essere realmente così. Il lettore non avrà dimenticato che ormai, dimostrata la divinità del Cristo, la fondazione della Chiesa, individuatane l'erede nella Chiesa cattolica, abbiamo logicamente il pieno diritto di servirci della garanzia infallibile nel magistero di questa.

Fin qui ci siamo ristretti agli apostoli: vediamo ora il pensiero dei loro ambienti e degli immediati successori.

Tutti costoro hanno con una unanimità e chiarezza per noi sorprendenti il concetto che Dio è l'autore del Vecchio Testamento: questo concetto è applicato agli scritti canonici del Nuovo. Essi esprimono la loro stima a proposito di quest'ultimo, proprio usando i termini antonomastici ricavati da quello e citando l'uno e l'altro sotto la stessa denominazione. Per essi Dio è l'autore del Nuovo non meno che del Vecchio Testamento.

---

[71] *II Pietro*, III, 15.
[72] Vedi CORNELY, *Introductio*.

Clemente Romano (sec. I) chiama « γραφαί » gli scritti apostolici e di questi come degli antichi dice che sono « oracoli dello Spirito Santo », che i loro agiografi « ministri di grazia sono stati ispirati dallo Spirito Santo »; è Cristo che nel Vecchio Testamento « ci spinge per mezzo dello Spirito Santo ».[73] Lo stesso comportamento troviamo nella seconda lettera ai Corinti, attribuita un tempo a Clemente, ma di autore del secondo secolo: c'è l'uso delle qualifiche proprie del Vecchio Testamento e l'affermazione che anche nel Nuovo « lo stesso Dio viene ascoltato ».[74]

Anche Policarpo (sec. I-II) citando il Nuovo Testamento parla di « Sacra Scrittura ».[75]

Il filosofo Giustino (sec. II), oriundo palestinese, tratta in una forma esplicita, ripetuta, minuziosa tutto quanto riguarda l'ispirazione divina tanto del Vecchio che del Nuovo Testamento. Gli agiografi « hanno parlato nello Spirito divino »: per questa divina coerenza è impossibile trovare in essi qualsiasi contraddizione.[76] È lo Spirito Santo che ha mosso gli scrittori a scrivere quelle determinate cose ed è lo stesso che li ha assistiti impedendo l'errore.[77] La teologia dell'ispirazione è dunque completa e analizzata nella prima *Apologia* e nel *Dialogo contro Trifone* del filosofo martire.

La stessa trattazione e quasi la stessa ampiezza noi la troviamo in Teofilo Antiocheno (sec. II): vi si disegna minutamente nelle sue articolazioni l'azione ispirativa di Dio che riguarda anche, per esempio, Giovanni, cioè il Nuovo Testamento.[78]

Ireneo, posto il principio che tutte le Scritture « sono perfette perché dette dal Verbo di Dio e dal suo Spirito »,[79] tratta esplicitamente di questo a proposito degli scrittori neotestamentari.[80]

L'acutissima mente di Ippolito, in qualche modo discepolo di Ireneo, ci ha lasciato alcune pagine magnifiche sul concetto ispirato delle Sacre Scritture,[81] dove enumera tutti i Vangeli, gli Atti, le Lettere e l'Apocalisse. Non meno larga è la trattazione di Tertulliano nell'*Apologetico* e nel *De praescriptione*; le Scritture tutte sono per

---

[73] *Ai Corinti*, VIII, 1; XIII, 1; XVI, 2; XXII, 2; XLII, 2; XLVIII, 1.
[74] *Ai Corinti*, II, 4; XIV, 2; XIX, 1, ecc.
[75] *Ai Filippesi*, XII, 1.
[76] *Dialogo con Trifone*, VII; *I Apologia*, XIII; vedi *ivi*, 33, 36, 38, 61, ecc.
[77] Vedi SPRINZI, *Die Theologie des hl. Justinus des Martirs*, Linz, 1884.
[78] *Ad Autolycum*, II, 9; II, 10; II, 22-23; II, 35; III, 12.
[79] *Adv. haer.*, II, 28; II, 3.
[80] *Adv. haer.*, III, 1-2, ecc.
[81] *De Christo et Antichristo*, II; *Contra Noëtum*, XI-XII; *In Daniele*, IV, 2; IV, 43 ecc.

lui semplicemente *Dei voces*.[82] Cipriano ha un'abitudine di chiamare i testi scritturali « parole » o « ispirazione dello Spirito Santo ».[83]

Tutte queste testimonianze geograficamente disparate, quindi indipendenti, nette, precise, categoriche affermano come la Chiesa primitiva, cioè l'ambiente apostolico e quello che ne aveva ricevuto immediata consegna, ritenevano essere Dio l'autore delle Scritture elencate nel canone vetero e neotestamentario. È dunque identico il pensiero trovato in Pietro, Paolo e Giovanni a quello rilevato nella letteratura primitiva. Tanto in questa che in quelli si ammette Dio autore principale di taluni scritti apostolici; in questa si precisa ulteriormente quali siano questi scritti dotati di un valore carismatico. I tre apostoli avevano parlato occasionalmente, non avevano redatto un catalogo completo: l'ambiente invece ce lo presenta. La coincidenza di questo con quelli, nella sostanza del fatto e in diversi particolari, ci rende storicamente sicuri che, anche per i libri non menzionati dai tre apostoli, la convinzione sul loro carattere ispirato è di origine apostolica. Nel primo secolo, tenuto conto del senso invulnerabile di tradizione che anima le comunità cristiane, di una prassi e idea universale non si può dare altro motivo adeguato che l'insegnamento e la definizione apostolica.

Il puro storico, agnostico sulle garanzie date da Gesù alla sua Chiesa, deve, in base ai documenti presentati, convenire su questi punti:

1) L'idea dell'ispirazione è immediata, apostolica, definita.

2) La stessa idea e la sua estensione al canone attuale del Nuovo Testamento non può essere opera di assorbimento da fatti superficialmente similari in campo pagano (sibille, ecc.), perché si presenta come applicazione della stima *ab antiquo* donata ai libri del Vecchio Testamento. Di più in quella tradizione l'influsso ispirativo degli dèi — come abbiamo notato — abolisce per lo più i caratteri della personalità; in questa idea biblica li rispetta. Non siamo dunque dinanzi ad un fatto di puro eclettismo.

3) L'idea d'ispirazione per le Sacre Scritture neotestamentarie[84] non sarebbe stata accettata con tale immediata tranquillità, se non fosse apparsa una ragione giustificatrice evidente in quello che si sapeva Gesù aver concesso in un modo o nell'altro agli apostoli. Questo fatto è troppo vicino a Gesù Cristo per poterlo scindere.

---

[82] *Apologetico*, XXXI.

[83] *De habitu virginum*, I, ecc.

[84] Insistiamo su questo, perché per il Vecchio Testamento abbiamo la testimonianza diretta di Gesù Cristo.

A noi interessa aver stabilito questo: la dottrina sull'ispirazione è insegnata dagli apostoli e dalla Chiesa primitiva.

Dopo aver dimostrato la divinità di Cristo, la fondazione della Chiesa e del magistero ecclesiastico infallibile per parte sua, abbiamo la base logica dimostrativa che la dottrina sulla ispirazione delle Sacre Scritture anche neotestamentarie è vera e fa parte del deposito della rivelazione divina. Questa conclusione non la si infirma se non infirmando il fatto della fede primitiva in merito, della istituzione della Chiesa e del magistero, nonché, finalmente, della stessa divinità del Cristo. Cose tutte che sono dimostrate e che sono i precedenti logici della conclusione. È ora infatti che noi usiamo a buon diritto del magistero infallibile.

### 4. - La divina ispirazione delle Sacre Scritture.

Che è dunque questa ispirazione divina? Qual è l'idea che gli apostoli hanno autenticata di essa ed hanno donata al loro ambiente? *Il fatto solo* che essi hanno presentato come ispirati e come destinati a tutti gli uomini determinati scritti, li hanno qualificati come parte della rivelazione divina,[85] anzi hanno asserito far parte di essa l'idea stessa di ispirazione, mostra evidentemente un prolungarsi della rivelazione di Gesù, dopo di lui, fino alla morte dell'ultimo agiografo Giovanni l'evangelista. È il fiorire dell'immutabile tronco. Questo però non dice ancora che cosa sia l'ispirazione in *se stessa*.

La documentazione presentata sulla mente apostolica in proposito ha fissato con chiarezza due punti: sia dicendoli espressamente o usando frasi equivalenti, sia aggiudicando al Nuovo Testamento le prerogative del Vecchio:

1) *L'autore* vero e principale delle Sacre Scritture *è Dio*.

2) Gli agiografi sono degli strumenti razionali e liberi nelle mani di Dio, senza alcuna diminuzione della loro libertà, razionalità, dignità.

Tutta la dottrina sull'ispirazione non è che la spiegazione di quanto è formalmente contenuto in essi. Vediamolo.

Dio è l'autore. Dovrà aggiudicarsi al suo intervento, quello che occorre perché uno sia « autore ». Ecco dunque quello che fa l'autore. Egli prende l'« iniziativa » dello scritto, e l'iniziativa è atto sia d'intelletto che di volontà. Egli soprattutto « compone » lo scritto,

[85] Vedi vol. I: *La Rivelazione* [2], pag. 53.

ad esempio un libro. Che è necessario, come minimo, perché uno « componga » un libro? Assistiamo idealmente a questa sudata fatica. Lo sguardo si posa su due ordini di elementi. Da una parte vediamo idee, rappresentazioni fantastiche, mezzi d'espressione, colori di sentimenti, di reminiscenze, toni di subcosciente, riflessi nell'imponderabile artistico, capacità di vibrazioni, temperatura d'anima. Questi sono gli elementi *materiali* del libro: formano l'ammasso per la costruzione, non si ha ancora la composizione del libro stesso. Ma ecco che comincia: lo scrittore *giudica* delle idee, se vere o no, se convenienti o meno, se utili al suo scopo o dannosi; *giudica* dei mezzi espressivi, se adatti o inadeguati; *giudica* del suo dovere o della sua libertà a dire o tacere; *giudica* del modo, dell'ordine, delle proporzioni esterne ed interne da assumere o dare; della iniziativa o meno da lasciare alla sua interna commozione; *decide* su quanto ha giudicato; *ordina* alle sue potenze di *eseguire*. È evidente che in tutto questo agisce col suo *lume intellettuale* nonché coll'*autonomo impulso* della sua volontà: a questi si deve la composizione del libro, nell'azione di questi si ha *essenzialmente* quello per cui uno è costituito *autore*.

La distinzione tra quanto abbiamo definito *materiale da costruzione del libro* e quanto invece è *essenzialmente la costruzione* in atto del libro stesso è di primaria importanza. Infatti il « materiale da costruzione » non occorre appartenga all'autore del libro perché questo sia « autore »; chi fa un florilegio, una antologia, un dizionario, un prontuario, un sunto, può benissimo aver usato tutto o in parte materiali altrui: di proprio ha messo il giudizio, l'ordine, la proporzione, cucendo magari le pure frasi citate; con tutto questo rimane il vero autore del libro. Questo materiale è stato elaborato, assunto e ordinato dal suo *lume intellettuale*, sotto la *mozione della sua volontà*. L'applicazione a quanto cerchiamo non è davvero difficile.

Anzitutto non è necessario, come s'è visto, che Dio suggerisca le idee: come ogni altro autore egli può assumere il « materiale da costruzione » che è già nella mente dell'agiografo o che l'agiografo può procurarsi colla sua indagine. Ciò spiega perché tutte le sfumature psicologiche, le caratteristiche di temperamento, di educazione, di cultura con contrassegni personali spiccatissimi, si stendono attraverso la redazione del libro, sì da avere, per esempio, un Vangelo di Matteo che è ben diverso letterariamente da quello di Giovanni, lettere di Paolo di tutt'altra intonazione — nella identità di fede — da quelle di Pietro. Anzi, proprio il rimanere patente di tali caratteristiche personali è la dimostrazione diretta di quel rispetto che

Dio ha del suo strumento razionale, e del quale si discorreva in opposizione ai similari concetti pagani.

Si ha qui la spiegazione di somiglianze che possono trovarsi (per quanto a tale riguardo le esagerazioni siano nella scuola di Reinach molto gravi e spesso impudenti e false) tra la Bibbia e le fonti soprattutto orientali. Non è escluso, né è necessario escludere, che qualche volta l'agiografo possa averle conosciute, possa averne fatto un appoggio della sua cultura, sì da ricavarne qualcosa di quanto abbiamo sopra chiamato « materiale da costruzione ». Può aver conosciuto fonti da cui hanno attinto anche Assiri e Babilonesi; può essersi fermato a quanto era chiaro egualmente per tutti, e cioè nel patrimonio del buon senso umano. Spesse volte però questi accostamenti, se si considera l'isolamento culturale in cui visse Israele, appaiono inverosimili. L'ispirazione può aver molto assunto e garantito col suo valore.

Per essere autore Dio deve invece fare quanto abbiamo definito *essenziale*. La iniziativa e cioè la *mozione* alla volontà perché voglia e faccia, eseguisca, deve venire da Dio. Questa *mozione* non appartiene ai fatti ordinari, quanto non vi appartiene il fatto di essere divinamente ispirato: è ovvio che li trascende. Si tratta dunque di *un influsso motivo soprannaturale*. Non basta: è Dio che deve dare il lume intellettuale per il quale si assume, si giudica, si proporziona, si connette, si determinano gli elementi espressivi. Se l'agiografo compisse tutto questo solo nel suo autonomo lume intellettuale, strapperebbe a Dio la qualifica di autore. Al contrario è per il lume divino che si compie nell'intelletto dell'agiografo l'atto di giudizio e di decisione analizzato sopra, sicché l'uno e l'altro non sono più aggiudicati come propri e indipendenti allo scrittore umano, sibbene alla Causa divina. Si noti che il « lume divino soprannaturale indotto » non chiude affatto la luce intellettuale della mente umana o la coscienza psicologica attuale: vedremo a suo tempo, nel volume che segue, come l'azione del Creatore non abbia alcun bisogno di schiacciare l'azione delle creature, pur pervadendole tutte, come il raggio del sole nulla scompone del cristallo allorché lo attraversa. Il che è attestato da quel permanere di normalità che le fonti storiche e le stesse caratteristiche personali mostrano negli agiografi.

Se ne ha così quella luce divina nella mente umana, per cui questa vuol scrivere (e di fatto così impera alle sue potenze esecutive) tutto quello che Dio vuole sia scritto, niente più niente meno, nella forma e coi mezzi espressivi da Dio scelti, con quell'or-

dine, proporzione, connessione da Dio determinati, dopo aver concepito e giudicato tutto secondo il beneplacito divino.

Si tenga sempre presente che Dio, come autore, ha l'iniziativa « esclusiva », il che implica non solo la mozione da parte sua a tutto quello in cui entrano le facoltà dinamiche esecutive (volontà, ecc.), ma la piena fedeltà dell'agiografo nella sua prestazione strumentale: così nulla va al di là o rimane al di qua della linea ispirativa. Ancora: la piena iniziativa di Dio fa di lui il pieno responsabile di quanto si esprime nella linea in cui viene espresso: Dio non sarà mai un avallo dell'errore; di qui l'assistenza divina impediente l'errore, in qualsiasi anche piccolissima ombra, tanto nel concetto quanto nel modo di esprimersi. Così il concetto di ispirazione positiva si integra in un concetto di assistenza. L'idea dell'iniziativa esclusiva, che appartiene all'unico vero autore, ci aiuta a farci un concetto più preciso della latitudine dell'ispirazione. Tutte le cose affermate, tutte le sentenze proferite ne sono l'oggetto, non meno dei loro modi e dei loro toni; le parole stesse, anche se non meccanicamente dettate, vengono scelte con un giudizio il cui criterio non è il puro intelletto dell'agiografo, ma il lume conferito da Dio. È ovvio che la più piccola diminuzione in tutto questo equivarrebbe a negare essere Dio il vero autore principale delle Sacre Scritture. È invece con quella pienezza che lo scritto giunge a noi nella magnificenza veneranda della parola di Dio.

In questo quadro sgargia la *assoluta verità* di tutto il contenuto biblico: Dio non può mentire. Questa verità può aversi in modi diversi: altra è quando l'autore parla esponendo pensiero proprio, altra quando espone pensiero altrui. In questo secondo caso può farlo suo, può semplicemente attestare essere quello vero pensiero di una persona; può limitarsi a garantire la realtà di un fatto senza assumerne la responsabilità. C'è un tono spirituale nell'esprimersi ed un tono letterario che permette di discernere in genere tra questi casi differenti. Non si deve dimenticare che proprio la variazione tra questi modi permette all'autore di esprimersi con una articolazione e quindi con una libertà ben maggiore. Ci si può anche limitare ad una verità in superficie senza scendere a realtà profonde: allora si presentano i fatti secondo la loro obiettiva apparenza esterna, senza approfondire le cause od anche solo indicarle. Questo nella Bibbia accade per lo più allorché si toccano i fatti fisici, i quali non sono affatto oggetto primario della rivelazione e vengono invece lasciati alla libera e meritoria indagine degli uomini.

Non è inutile sottolineare ancora che l'intelletto dell'agiografo è tutt'altro che messo in scarto dalla ispirazione; però il lume o

il criterio con cui egli assume e giudica viene da Dio, la spinta e l'assistenza sono egualmente da Dio.

Tutto quanto abbiamo esposto è contenuto nell'idea semplice eppur grandiosa di Dio autore e dell'agiografo libero, espressa dalla letteratura e quindi dal pensiero della Chiesa nel secolo primo.

Confrontiamo ora col pensiero della Chiesa nei tempi moderni. Leone XIII, nell'enciclica *Providentissimus Deus* del 18 novembre 1893, così descrive l'ispirazione divina della Sacra Scrittura: « Infatti Dio stesso con soprannaturale virtù così eccitò e mosse (gli agiografi) a scrivere, così fu loro presente mentre scrivevano, che essi rettamente concepirono colla mente e fedelmente vollero stendere ed espressero con infallibile verità in modo adeguato tutte e sole le cose che Egli comandava; diversamente non sarebbe Egli l'autore di tutta la Sacra Scrittura».[86] Evidentemente nulla è mutato dal primitivo concetto della ispirazione biblica. E ciò ad onta dell'immenso lavoro che fu compiuto intorno ad essa in tutta la teologia cattolica.

Non è male farsene un'idea. La scuola alessandrina con Clemente ed Origene, quella antiochena con Eustazio, Teodoro, Leonzio Bizantino, Teodoreto e, soprattutto, Giovanni Crisostomo, stanno all'avanguardia. Non mancava davvero materia di svolgimento nell'applicare l'identico concetto di ispirazione alla esegesi, ai metodi interpretativi; nel sondarne le profondità in cui l'uomo rimaneva libero eppur era strumento; nel tentarne i penetrali psicologici; nello svolgere insomma quanto era enucleatamente affermato. Dopo questo periodo in cui accanto all'interessamento delle scuole sta quello dei grandi Padri, in Oriente portano un contributo all'indagine sulla verità dell'ispirazione Giovanni Damasceno [87] e Fozio nei capitoli detti « Amphilochia ».[88] Mentre in Oriente vi si dedicavano con particolare interesse nella Chiesa siriaca Efrem Siro, Afraate, Giacomo di Saruga e Giulio Africano, ne trattavano in Occidente in modo particolare Girolamo ed Agostino con Salviano, Leone e Gregorio Magno, Cassiodoro, Isidoro da Siviglia, Beda il Venerabile, nonché, più tardi, il focoso Agobardo, Rabano Mauro, Eucherio di Lione, Oddone di Cluny. L'interessamento e lo studio si mantenne nel periodo scolastico da Ugo di S. Vittore in poi fino a Dionigi Cartusiano.[89] La riforma protestante nella sua pretesa di restringere

[86] DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 1952. Vedi BENEDETTO XV, Enciclica *Spiritus Paraclitus*, 15 settembre 1920.
[87] MIGNE, *P. G.*, 96, 11 segg.
[88] Presso HERGENRÖTHER, 324.
[89] Vedi C. PESCH, *De inspiratione*, I, 98 segg.

alla sola Sacra Scrittura la fonte della rivelazione divina, nonché di dare un serio e perentorio valore al libero e quindi contraddittorio esame, mise in primo piano l'attenzione sul valore ispirato della Sacra Scrittura stessa. Questo fu tanto presso i cattolici che presso i protestanti, con diverso risultato evidentemente. Presso questi secondi si ammise all'inizio la dottrina della ispirazione: ne fanno fede i massimi teologi della ribellione: Melantone, nei suoi *Loci theologici* e Chemnizio nell'opera dallo stesso titolo. Del resto tale fede è espressa in parecchie delle antiche formule protestanti.[90] Ma lo stesso carattere necessariamente evolutivo della Riforma portò alle alterazioni o negazioni del semirazionalismo biblico di Schleiermacher, Rothe, Dietsch, Cremer, Kirn, nonché del razionalismo puro di Semler, Kant, Wegscheider. Presso i cattolici, l'antico concetto rimase immutato[91] anche se l'ardore di ricercare ulteriori precisazioni non necessarie, ad esempio sul « modo » con cui l'ispirazione si estende alle singole parole (non sul « fatto »), poté dar luogo a qualche controversia tra teologi cattolici.[92] Se si pensa che il concetto di « autore », sul quale tutto si impernia, ha un nucleo ben definito nella umana ed obiettiva accezione, ma può non essere così assolutamente perentorio in certi particolari, ben si intendono le piccole esitazioni allorché la definizione del concetto la si vuol portare fino all'ultimo delicatissimo margine. Proprio di qui le esitazioni pericolose e persino gli errori nei quali, prima del concilio Vaticano, caddero Holden, Simon, Chrisman, Bronfrerio, Jahn e Haneberg. Proprio contro costoro lo stesso concilio Vaticano riassunse la costante dottrina cattolica nel canone 2° della sessione III.

## 5. - Conclusioni.

L'intera Bibbia, Vecchio e Nuovo Testamento, è dunque fonte dalla quale possiamo attingere la rivelazione divina, non solamente con la sicurezza che offre un libro accurato e revisionato, bensì con quella che discende dalla ispirazione. Abbiamo anche individuato una sorgente dalla quale attinge il magistero ecclesiastico. Cronologicamente questo precede la Scrittura neotestamentaria, l'ha anzi revisionata, ne ha constatato il fatto, il valore, la dignità; l'ha con-

---

[90] *Formula Concordiae - Confessio Helvetica prior* (1536), ecc.

[91] Vedi Bellarmino, *De Verbo Dei*, I, 1-17, ecc.; Melchior Cano, *De locis theologicis*, II, 16 segg.

[92] C. Pesch, *o. c.*, I, 459 segg.; Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et S. Scriptura*, Romae, 1882.

fermata ed assunta nel patrimonio da cui attinge. Questo magistero sapeva del proprio valore, della propria infallibile decisione, sapeva del patrimonio dottrinale avuto dal Cristo *prima* che gli agiografi cristiani scrivessero, sicché non si ha il circolo vizioso: « magistero che dipende dalla Scrittura; Scrittura che dipende dal magistero ». Infatti il magistero non deriva dai Vangeli, bensì dal Cristo; dai Vangeli per noi, lontani e non più testimoni immediati, deriva la *cognizione* dell'esistenza del magistero, il che è — evidentemente — tutt'altra cosa.

Questo rapporto deve essere ben chiaro per evitare confusioni false nel problema delle origini cristiane: la anteriorità obiettiva od ontologica del magistero rispetto ai Vangeli è criterio capitale, anche se i Vangeli sono per noi il mezzo onde conoscerla. I Vangeli *testimoniano al magistero* una *esistenza*, il magistero *riconosce* ai Vangeli un *valore*. Né i Vangeli *donano* al magistero l'esistenza; né il magistero dona ai Vangeli il *valore*: esistenza dell'uno e valore dell'altro discendono da più alta fonte: Gesù Cristo. Solo vicendevolmente si illuminano, ed in modo ben diverso e circa nozioni diverse. Il che spezza ogni circolo vizioso.

C'è un altro rapporto da illuminare: il magistero ecclesiastico verte su tutto quanto è dottrina di Gesù od è connesso con essa. Verte di conseguenza sui Vangeli, sicché questi, come tutta la Scrittura, non possono essere interpretati che secondo la sua direttiva e l'ispirazione della sua autorità. Se la Bibbia non fosse protetta in tale infallibile modo, sarebbe ben ridotta e forse annientata la sua efficacia: nulla possiede infatti più risorse del comodo umano, quando deve interpretare sì da non contraddirsi. Il protestantesimo che, col libero esame, ha divelto ogni azione di magistero è, nelle sue divisioni e nel fatale mutamento del suo patrimonio ideologico, la potente ed amara riprova di questa affermazione.

Stanno dunque dinanzi Chiesa e Bibbia. Da quello che s'è detto, sintetizziamo i rapporti tra l'una e l'altra.

La Bibbia contiene — almeno — una parte della rivelazione che Gesù ha affidato alla Chiesa per recarla al mondo intero.[93] Per tale motivo la prima entra nel piano magistrale, quindi nella competenza esclusiva della seconda.

La Bibbia, ispirata, è pensiero divino, non può essere interpretata che nella luce di qualche garanzia divina.

La Chiesa, mentre la tutela, vi attinge, in quanto la Bibbia funge da materiale deposito della verità rivelata.

---

[93] *Mt.*, XXVIII; *Mc.*, XVI.

La Chiesa finalmente interpreta la Bibbia, escludendo perciò stesso il « libero esame », non già appoggiata su un nuovo intervento ispirativo, il che costituirebbe miracolo, ma sulla capacità autoritativa della sua missione divina e sul carisma dell'infallibilità.

La Bibbia, attraverso questa interpretazione autentica, può dare, senza compromessi, l'inesauribile e sempre più copiosa ricchezza del suo pensiero.

Questo complesso di fatti: stesura degli scritti neotestamentari, loro ispirazione, loro salvaguardia per opera del magistero, loro carattere di « fonte » rispetto al magistero stesso, rappresentano un completamento dell'opera di Gesù, anzi ne sono uno sviluppo logico. Egli aveva voluto il magistero, l'aveva disegnato vivo ed autoritario, aveva promesso l'assistenza dello Spirito Santo, aveva commesso l'esecuzione del disegno al collegio apostolico.

Tutto questo rende logico l'intervento ispirativo divino nel fissaggio delle principali verità rivelate.

Su questo punto abbiamo raggiunto l'obiettivo della presente indagine: *la Chiesa ci trasmette autorevolmente ed autenticamente ci interpreta la Sacra Scrittura.* Nessuno al di fuori di essa ha il mandato di insegnare la parola di Dio ufficialmente e con garanzia suprema di verità. Chi vuole ricercare il pensiero del Cristo — la rivelazione — deve rivolgersi necessariamente alla Bibbia, ma invece di trovare carte ingiallite e morte, trova una espressione di pensiero divino e, accanto, una guida, che, mentre difende la parola di Dio, difende efficacemente dall'errore l'intelletto umano.

La congiunzione tra l'ufficio della Sacra Scrittura e quello del magistero è dunque per volontà del Cristo inscindibile. Ha per conseguenza questo: la Scrittura resta « animata », « viva » esattamente come il magistero che la assume, interpreta, garantisce; quindi è in grado di aprirsi, rivelarsi, donare certezza ed abbondanza. Le scritture « morte » finiscono col barricarsi dietro gli enigmi soggettivi, dietro i misteri delle confusioni, quando i secoli allontanano i tempi, i costumi, le mentalità e persino i gusti letterari; « morte » non possono difendersi, parlare, redarguire i corruttori, gli innovatori, gli eterodossi. Questo fenomeno di « una scrittura viva » è solo della Chiesa cattolica. Qualche scrittura l'hanno anche altre religioni, ma quelle scritture « giacciono ». Discreti e paurosi, con la difesa unica della materialità pedante, vi si aggirano intorno i glossatori. Essi o si fanno coscienza di adulterare o *devono* sempre temere di errare. Tutto ciò può indurre profonde riflessioni comparative tra il cristianesimo e le altre religioni: se esso non fosse

divino, bisognerebbe pur dire che è stato, ciononostante, ben congegnato.

Nel capitolo precedente abbiamo visto la dote di « articolazione » che Gesù ha dato alla sua Chiesa; qui possiamo constatare come tale dote, per nulla lesiva della sua sostanziale immutabilità, è comunicata anche a quello che di natura sua dovrebbe giacere, carta veneranda sì, ma circondata da un non meno venerabile silenzio. Nulla nel Cristo può « giacere »!

# III

# LA DIVINA TRADIZIONE

Il pensiero di Gesù, che il magistero ecclesiastico deve trasmettere agli uomini, è tutto contenuto nella Sacra Scrittura, o non esiste piuttosto qualche altro d e p o s i t o al quale si possa attingere? Il protestantesimo ha affermato l'unica ed esclusiva sorgente nella Bibbia.[1] È proprio questo il pensiero della stessa Bibbia? È quanto dobbiamo vedere. Noi potremmo senz'altro interrogare il magistero ecclesiastico, del cui valore siamo a conoscenza. Possiamo anche procedere colla pura indagine storica.

## 1. - L'ordinarietà dell'insegnamento orale o Tradizione.

Nel momento in cui definì ed affidò la missione agli apostoli, Gesù non parlò d'altro che di predicazione od insegnamento orale. È utile confrontare il testo della prima missione temporanea dei dodici e dei settantadue discepoli.[2] Essi devono p r e d i c a r e : i particolari di questo metodo vengono elencati fino alla minuzia; non delineano altro che la figura di chi colla sua voce ed il suo esempio porta agli altri la luce. Il discorso tenuto allora da Gesù[3] contiene provvedimenti che non sono volti solo alla missione temporanea, ma anche a quella definitiva innanzi ai Gentili.

In un'altra occasione Gesù parla del modo di far giungere agli uomini la verità, nel discorso dell'ultima cena.[4] Egli delinea la « testimonianza », la predicazione orale. Se ci mettiamo dal punto di vista delle parabole,[5] abbiamo la stessa conclusione: l'evangelizzatore sparge il seme ed il seme è la parola. La linea di questo banditore è quanto mai pura. Sulla montagna di Galilea, prima di

---

[1] Formula di Concordia, presso Möhler, *Symbolik*.
[2] *Mt.*, X, 1 segg.; *Mc.*, IV, 14; VI, 7 segg.; *Lc.*, IX, 1 segg.
[3] *Mt.*, X, 18.
[4] *Giov.*, XIV, 16.
[5] *Mt.*, XIII.

ascendere al cielo, Gesù manda ancora a predicare.[6] Nell'imminenza dell'Ascensione, quando traccia il piano di diffusione della buona novella, parla ancora di questa « testimonianza », che non deve esser temporanea perché giungerà « fino ai confini della terra ».[7] Come si è osservato al principio del capitolo precedente, Gesù non ha mai fatto parola di scrivere. Gli esecutori dei suoi ordini, i trasmettitori del suo pensiero, anche quando li guarda, astraendo dal tempo nella successione di tutti i tempi, li contempla sempre mentre parlano. Gli avvertimenti dati hanno un senso soprattutto per chi parla. È ovvio che per lui la tradizione orale della dottrina ha una caratteristica ordinaria: dopo la sua dipartita la sorgente della verità sarebbe stata la voce viva degli apostoli e dei loro successori; lo scrigno del pensiero sarebbe stato l'intelligenza e la memoria degli stessi. La verità sarebbe andata dall'intelligenza alla voce, dalla voce all'intelligenza, scaldandosi nella prima coll'amore, vibrando nella seconda coll'accento della convinzione: in questo incessante pellegrinaggio della verità si sarebbe illuminata la terra. In breve: la verità la si sarebbe avuta da un insegnamento o *Tradizione*. Se, come abbiamo visto, non ha escluso si scrivesse, egli ha fatto conto anzitutto sulla viva voce e sulla fedeltà e memoria delle intelligenze. Questo non ci meraviglia. L'uditorio di Gesù e degli apostoli e di molti altri successori era ed è un uditorio analfabeta; la parola poi è viva, si accende di una forza interiore, è immediata, è pronta, è versatile.

Gli apostoli hanno anzitutto e soprattutto una prassi conforme a questo atteggiamento del Maestro. Per decenni la sorgente della rivelazione fu l'insegnamento orale. I Vangeli non cominciano a comparire che tra il 40 ed il 50 con Matteo; gli altri scritti canonici si susseguono senza fretta e senza piano preordinato fin quasi alla fine del secolo primo. Quando nessuno leggeva, semplicemente si ascoltava.

La prassi balza netta dalle lettere di Paolo. Le sue lettere pastorali a Timoteo e a Tito danno il quadro delle preoccupazioni per il ministero. Se ci sono da combattere gli gnostici che insegnano dottrine aliene e seguono interminabili genealogie,[8] non c'è che da predicare; lo stesso se c'è da donare un'istituzione cristiana alle vedove,[9] o da indurre la riforma di costumi.[10] Si traccia

[6] *Mt.*, XXVIII, 18; *Mc.*, XVI, 16.
[7] *Atti*, I, 8.
[8] *I Tim.*, I, 3.
[9] *I Tim.*, V, 7.
[10] *Tito*, II, 15.

poi a Tito un quadro delle doti dei presbiteri da eleggere, e tutte sono in questo fine: « siano in grado di esortare nella sana dottrina ».[11] L'occupazione principale di Timoteo, delegato di Paolo per le comunità dell'Asia Minore, è espressa in queste significative parole: « Bada alla lettura, alla esortazione, all'insegnamento ».

Più significativo della prassi è che non appare alcuna preoccupazione di scrivere o di affrettarsi a scrivere tutto, prima che vada perduto o venga alterato: mai si legge la raccomandazione che prendano note, che compilino manuali. Gli stessi scritti apostolici sono (se si esclude l'*Apocalisse*) di carattere occasionale. Nulla più di questo carattere testimonia che al fabbisogno della Chiesa era per sé già provvisto in altro modo, e cioè colla predicazione, colla tradizione orale; la quale ha quindi il duplice carattere dell'anzianità e della originalità. Gli apostoli potevano essere molto tranquilli su un sistema di trasmettere delle dottrine pericolosissime per qualsivoglia iniziativa umana, in quanto erano ben consci della divina garanzia infallibile che sosteneva loro e la Chiesa. Qualunque storico deve partire proprio da questa loro coscienza netta, dichiarata e ferma, per capire la nessuna preoccupazione di consegnar tutto e presto allo scritto.

## 2. - L'INSEGNAMENTO ORALE FU PIÙ LARGO DI QUELLO SCRITTO.

Dal momento che, sia pure senza troppa fretta ed occasionalmente, gli apostoli e qualunque dei loro discepoli hanno scritto sotto ispirazione divina, non quindi per loro vera ed autonoma iniziativa, è lecito chiedersi se, ad un certo punto, la situazione iniziale non sia cambiata od anche invertita. Si vuol sapere cioè se a poco a poco tutto il patrimonio rivelato non sia stato scritto: in tal caso non ammetteremmo l'esistenza di verità trasmesse, o di Tradizione, oltre la Scrittura. Questa rimarrebbe l'unica fonte.

Ora tale non è affatto il parere degli scrittori neotestamentari. Essi sanno che esistono verità da loro non scritte e solo affidate alla viva voce; c'è anzi in loro un continuo richiamo a questo « più ampio » e sempre fondamentale « deposito ». Il non sentirlo, quando si leggono, è discreta tontaggine.

Paolo raccomanda ai Romani di « aprir gli occhi su quelli che son causa di dissensioni e d'inciampi contro la dottrina che hanno appreso »[12] indipendentemente da quanto può scrivere lui. Qui

[11] *Tito*, I, 5 segg.
[12] *Rom.*, XVI, 17.

Paolo allude alla predicazione di Pietro e dei suoi collaboratori. Lo stesso Paolo scrivendo ai Corinti, ai Galati, ai Colossesi e toccando punti di dottrina o di morale, li rimanda « al *suo* parlare con essi »[13] come ad una trattazione più ampia, sia che tratti della Eucaristia e della sinossi eucaristica,[14] sia della lotta contro i falsi dottori,[15] sia del matrimonio.[16] Quanto *scrive* è spesso per lui un semplice richiamo, dietro al quale sorge, completo, architettonico, particolareggiato quello che ha d e t t o . Il richiamo continuo a questo è la manifestazione della e c c e d e n z a delle verità dette, sulle verità scritte. Anzi le cose che scrive sono proprio per richiamare (funzione più ridotta) il d e p o s i t o completo di quanto viene invece trasmesso a voce. Ecco ad esempio quanto scrive a Timoteo verso il 67, sullo scorcio della sua vita, quando già erano editi tutti o quasi gli scritti neotestamentari, eccettuati quelli giovannei: « Tu conserva nella fede e nell'amore a Gesù Cristo la sostanza delle sane istruzioni che hai ricevute da me. E il bel *deposito* custodisci per mezzo dello Spirito Santo che abita in noi ».[17] Qui si allude al deposito di tradizione, come a quello che tutto contiene; eppure il buon discepolo di Paolo doveva conoscere gli scritti ispirati, divulgati ormai nella Chiesa. L'idea del « deposito » orale ritorna nella stessa lettera:[18] è quello che va trasmesso ai successori: « Tu dunque, figlio mio, fortificati nella grazia in Cristo Gesù e le cose che hai *sentite da me a mezzo di molti testimoni, tu trasmettile a persone fedeli che saranno in grado di ammaestrare altri* ». Perché Paolo ha bisogno di appellare a quello che è *stato detto,* dopo quanto era pur stato scritto, se non per la chiara coscienza che lo scritto, per quanto vero e santo, era incompleto? A quel « deposito » orale più largo e più nutrito egli è talmente attaccato da consigliare così i Galati: « Anche se noi stessi o un angelo del Cielo venisse ad annunciarvi (un Vangelo) diverso da quello che abbiamo annunziato noi, sia egli anàtema. Già l'abbiamo detto e lo ripeto ora: se qualcuno evangelizza contro l'annunzio che avete ricevuto, sia anàtema! ».[19] La tradizione orale, rivendicata con una simile sfolgorante eloquenza, è dunque ben presente. Ascoltiamo Giovanni: egli, giunto alla fine del suo Vangelo, col quale si esaurisce la lette-

[13] *II Cor.*, I, 18.
[14] *I Cor.*, XI, 23 segg.
[15] *Col.*, II, 8.
[16] *I Cor.*, VII, 17.
[17] *II Tim.*, I, 13-14.
[18] *II Tim.*, II, 2.
[19] *Gal.*, I, 8 segg.

ratura neotestamentaria, sente il bisogno di concludere così: « Vi sono ancora molte altre cose fatte da Gesù che, se si volesse scriverle ad una ad una, il mondo intero credo non potrebbe contenere i libri che si dovrebbero scrivere ».[20] Qui c'è un'iperbole, ma, riducendo pure il suo contenuto a proporzioni non metaforiche, si deve ben ammettere che Giovanni fosse convinto esservi ancora verità oltre la rivelazione scritta. Osserviamo che Paolo e Giovanni sono, quanto a volume, i due più copiosi agiografi del Nuovo Testamento. Proprio essi, i quali potevano vantare, se mai, più degli altri l'onore di aver scritto tutto, hanno la coscienza di dover completare quanto le sacre pagine hanno accolto, con quello che era stato oralmente insegnato.

Un rapido sguardo alla letteratura del Nuovo Testamento dà luogo a parecchi rilievi in proposito. Anzitutto i Vangeli si soffermano prevalentemente su *un* aspetto del Cristo, più confacente allo scopo inteso dall'agiografo; i tre sinottici, nel loro procedimento abbastanza parallelo, non hanno davvero il criterio di far opera di completamento perfetto l'uno rispetto all'altro. Lo stesso Giovanni che si sofferma prevalentemente su a l c u n i punti della vita di Gesù, non ha — e lo confessa lui — la volontà di completare tutto. Tutto ciò conferisce un carattere p a r z i a l e a questo settore della rivelazione scritta. Non parliamo degli *Atti*, nei quali prevale il racconto dei fatti apostolici ed il cui volume di catechesi orale non può essere riguardato un corpo completo, riportando solo celebri discorsi dietro ai quali si profilano le innumerevoli, umili, faticose, e qui non riferite, catechesi dell'apostolato. Le lettere hanno carattere occasionale e non tutte hanno un andamento così unitario come quelle ai Romani ed agli Ebrei: sono ben lontane dal procedimento del manuale che si svolge da un principio ad una fine. Tutto ciò fa pensare ad altro fuori dello scritto.

Ma quello che impressiona di più è il modo frequente di agire, per semplici richiami, per allusioni, per avvicinamenti addirittura pindarici, per scorci: ciò che suppone necessariamente nei lettori non solo una familiarità con determinati asserti, ma una cognizione più larga di quello che è contenuto nello scritto. Un qualunque libro che abbia l'intenzione di esaurire una materia, nell'ambito sia pur del manuale, non procede così: se lo facesse, verrebbe giudicato imperfetto e fuori tono. Si può veramente dire che il m o d o s t e s s o di comportarsi del Nuovo Testamento è un ri-

[20] *Giov.*, XXI, 25. L'autenticità di questo capitolo fu attaccata dai razionalisti ma, trovandosi esso in tutti i codici e versioni, non può venire messa in discussione.

chiamo continuo alle « verità dette e non scritte », cioè alla tradizione orale. Quando ad esempio gli *Atti* compendiano quasi tutti i discorsi tenuti in quaranta giorni da Gesù coi discepoli in queste sole parole: « si dié a veder vivo (era dopo la Resurrezione)... apparendo ad essi e ragionando del regno di Dio », noi abbiamo il diritto di pensare alle molte cose dette nell'imminenza dell'« opera apostolica » eppure non scritte, ma che rintracciamo in parte per via della tradizione orale.

Insomma gli scrittori del Nuovo Testamento hanno limpida la coscienza che non tutto fu scritto del messaggio a loro affidato; che tutto però da loro fu detto e trasmesso (il deposito) a voce, sì da avere altrettanta coscienza della realtà di una verità trasmessa, o Tradizione, con limiti più estesi della rivelazione scritta.

### 3. - La testimonianza primitiva sulla Tradizione.

La Tradizione, o *complesso di verità non scritte dagli agiografi e solo oralmente insegnate dai primi rappresentanti di Gesù*, non va concepita come una appendice alla Scrittura, ma come un « deposito » più largo. Bisogna non perder di vista questa precisazione per capire il respiro della testimonianza che stiamo per ascoltare.

Mentre nella letteratura canonica noi troviamo continuamente il senso della Tradizione attraverso il rimando esplicito od implicito al più completo deposito dato a voce, nella prima età lo vediamo affermato attraverso un'esigenza storica. C'era bisogno di un principio o punto di riferimento vivo per essere tranquilli sempre, non solo sulla verità certa della dottrina cristiana, ma altresì sulla sua immutata permanenza. Come fare per sapere quale fosse la Sacra Scrittura? Come fare per sapere esattamente della sua interpretazione? Con che cosa paragonarsi per sapere se si era nella ortodossia o nell'eresia? C'era, sì, il magistero ecclesiastico, ma noi abbiamo visto [21] che per servirsene occorreva prima individuare ove fosse andata la successione apostolica. Colle ragioni logiche si univano quelle di praticità immediata. Orbene il punto di riferimento per risolvere tutte le questioni fu appunto la tradizione apostolica. Il fatto solo che le questioni siano state poste indica la maturità logica del pensiero cristiano nei suoi inizi. Si guardò ove era il *depositum* oralmente trasmesso dagli apostoli; si fu terribilmente severi nel tutelarne la integrità; lo si usò per esser sicuri

[21] Vedi parte III, cap. III.

della stessa Scrittura, per convincere gli eretici della loro eterodossia, per risolvere anche le minute questioni di cui gli agiografi avevano taciuto. Di quel *depositum* si guardavano non solo le cose sostanziali, ma anche gli usi, le determinazioni di secondario e non assoluto interesse: ci è ben nota la controversia sulla data pasquale (in sé di poco valore) che agitò Roma con l'Asia Minore e che verteva sul mantenere o ledere un uso apostolico. Il ricorso a quel *depositum* era categorico, dirimente, ordinario. E lo comprendiamo bene, perché non di tutto c'era stato il tempo a indagare razionalmente le ragioni intime o la convenienza; a tutto, lasciando ai posteri il veder meglio, se potevano, si rispondeva: « gli apostoli hanno detto così ». Ciò costituiva il grande criterio di autorità. Quando una questione potente scosse gli animi nel terzo secolo sulla validità del Battesimo conferito dagli eretici, mentre si portavano sottili ragioni per entrambe le parti, sì da disorientare, la via lineare, netta, sicura di Roma fu semplicemente questa: *Nihil innovetur nisi quod traditum est*, « si stia alla tradizione apostolica ».[22]

Il bisogno logico provocò una attestazione continua sulla Tradizione appunto nel ricorso al *depositum* di quella. La latitudine del bisogno logico fece del « senso di tradizione » uno dei motivi più sentiti e più trattati nelle prime età, là ove non si agì solo occasionalmente, ma si volle sistematizzare il pensiero cristiano, oppure si dovette lottare contro l'eresia.

Ireneo, del cui valore siamo ben edotti, e che aduna in sé le due missioni, ci fa un eccellente quadro della posizione mentale nella Chiesa primitiva. Se ne occupa soprattutto nel terzo libro dell'*Adversus haereses*. L'esatta interpretazione delle Scritture, fonte della stessa fede, esige una « regola fissa della verità » al di fuori di esse. Questa regola è il « simbolo », in quanto sunto dell'intero deposito della fede, insegnato dalla Chiesa; e cioè il complesso della tradizione apostolica.[23] La cura di darlo ed interpretarlo autenticamente è della Chiesa, in quanto è assistita dallo Spirito Santo.[24] Il vero insegnamento è quello impartito dagli « attuali » pastori della Chiesa che debbono averlo ricevuto per mezzo della « tradizione ininterrotta » dagli apostoli. È quello delle Chiese principali, che possono mostrare il catalogo dei loro vescovi rimontante sino alle origini cristiane.[25] Il « deposito orale » che è tramandato, che è garantito nella successione apostolica, che è più largo della Scrittura perché

[22] DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 46.
[23] *Adv. haer.*, I, 9, 4.
[24] *Adv. haer.*, III, 26, 1.
[25] *Ivi*, 3, 1.

ne è norma d'interpretazione attraverso la Chiesa, è ben inquadrato con tutta la sua forza logica. Non si dimentichi che Ireneo è il primo sistematico espositore della teologia.[26]

Questa posizione non è una creazione cerebrale d'Ireneo: egli esprime un pensiero universale e del resto già perfettamente chiaro nella teoria e prassi apostolica, come s'è visto al paragrafo precedente. Clemente Romano vede i vescovi successori degli apostoli soprattutto in quanto questi erano *verbum praedicantes*, sicché il loro ufficio primo è proprio « trasmettere » il « deposito » della Tradizione.[27] Ignazio di Antiochia redarguisce e condanna gli eretici i quali affermavano di « non credere se non trovavano qualcosa nell'archivio, cioè nel Vangelo »,[28] dimostrando con ciò che v'era una sorgente della verità rivelata oltre quella scritta. La voce di questo uomo del primo secolo pare levarsi contro l'esclusione protestante di quindici secoli dopo.

Ciò non fa meraviglia, perché quegli uomini erano abbastanza sensati per sentire che il Vangelo non portava tutto, che occorreva tener duro su quello che non portava, e che questo entrava in un quadro più ampio. Supponiamo fosse stata tutta la rivelazione nella Sacra Scrittura; noi non avremmo inteso altro, in quella prima età, che richiami alla fedeltà della sua lettera. Invece è continuo il ricorso alla Tradizione.

Ciò è tanto vero che si nota lo sforzo degli eretici primitivi proprio in questo senso: chiudersi nella sola Scrittura e, privata quella di una « regola di fede » per l'interpretazione dall'esterno, barricarvisi per proteggere con essa i propri errori. L'opposizione cattolica va invece in quest'altro senso: sospingere gli eretici fuori della s o l a Sacra Scrittura, per farli incontrare colla Tradizione e, in quella, colla retta interpretazione della Scrittura stessa. Abbiamo già sentito questo in Ignazio; Ireneo fece intendere fieri lamenti sulla subdola tattica avversaria; [29] Tertulliano fu uno dei più potenti oppositori dell'eresia ed insieme uno dei più suggestivi scrittori sulla Tradizione, fintanto che non prevaricò. Il suo *De praescriptione haereticorum* è un monumento sul concetto di tradizione apostolica. Egli riprende la trattazione di Ireneo sulla *regula fidei*, interpretata mediante il « deposito » orale lasciato dagli apostoli.[30] Agli eretici oppone che neppure possono usare le Sacre Scritture, man-

[26] Vedi DUFOURCQ, *S. Irénée* (*Les Saints*).
[27] *Ai Corinti*, XLII, 44.
[28] *Ai Filippesi*, VIII, 2.
[29] *Adv. haer.*, V, 21, 1.
[30] Vedi D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905.

canti come sono della *regula fidei* per possederle degnamente ed interpretarle: sicché sporge contro di loro una « eccezione (*praescriptio*) giuridica », donde il titolo dell'opera. Quando si redigono i grandi Atti della Chiesa, si appella non solo alla Sacra Scrittura, ma ancora ai Santi Padri testimoni della tradizione apostolica.[31]

Quel punto di vista non è cambiato: molti secoli dopo, il concilio Vaticano (1870) si esprimeva così: « Per fede divina e cattolica si debbono credere tutte quelle cose che si contengono nella Parola di Dio, tanto scritta (Bibbia) che trasmessa per tradizione ».[32]

*Il concetto degli apostoli e quello della Chiesa primitiva è perfettamente consono nell'ammettere accanto alla Scrittura un deposito di verità oralmente insegnato dai primi banditori di Gesù e che si estende oltre il contenuto della Scrittura stessa. È la divina Tradizione.*

Essa è logicissima nel pensiero di Gesù. Traduce il pensiero del Maestro che contemplò un insegnamento vivo: mentre tutto, magistero, grazia, assistenza, infallibilità era fatto per inquadrarla, salvàguardarla e perennarla. Una « tradizione orale » sarebbe stata inverosimile in un puro uomo di buon senso, appunto perché sarebbe stato irragionevole abbandonare idee alla mutevolezza umana; non è più irragionevole in Chi sapeva di poter garantire. L'apparente irragionevolezza, dimostrata ragionevole dai fatti, è un argomento della divinità della Chiesa.

## 4. - Il fissaggio della Tradizione.

Le istituzioni di Gesù Cristo hanno una inconfondibile nota di umanità. Cercarvi qualcosa di prestigioso e di magico, aspettarvisi degli incantesimi è assurdo. L'assistenza divina, l'opera dello Spirito Santo, il miracolo stesso non appartengono ad alcuna di queste categorie.

Vediamo come la Tradizione, detta divina perché parte da Gesù, si venga umanizzando, pur permanendo divina ed immutata.

È essa rimasta puramente nello scrigno di intelligenze, come fu a principio, come fu in modo esclusivo prima della redazione biblica neotestamentaria? Dobbiamo noi oggi, dovettero i secoli che ci hanno preceduto, coglierla unicamente dalla viva voce? Fu unico mezzo di trasmissione la « consegna » orale fatta minuziosamente e ieraticamente da vescovo a vescovo, e dai vescovi alle masse in cui

---

[31] Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 125, 164, ecc.
[32] *Ivi*, 1792.

sarebbe sorto il futuro successore? Noi sappiamo dell'uso di queste *consegne* in molte tribù rimaste fuori della nostra civiltà: tali consegne vertono sul patrimonio ideologico, sui segreti, sulle rivendicazioni, sui farmachi, sulle stregonerie. Non è il caso di accomunare a queste le vicende della Tradizione, la cui vita nulla ha di misteriosofico.

Sì, noi possiamo indubbiamente trovarla in quello che comunemente si insegna o si è insegnato nelle scuole cattoliche, dai vescovi e dai loro collaboratori, dal Papa. *Ma la Tradizione non è tutta chiusa in una vicenda orale: fu complesso di verità oralmente consegnate dagli apostoli al loro ambiente, e per questo si chiama orale; ma, allora e dopo, questo deposito di idee venne anche scritto.*

Dobbiamo volgere la nostra attenzione a questo complesso di s c r i t t i in cui dal primo secolo fu f i s s a t a la Tradizione. Se noi infatti vogliamo renderci conto della sua perennità immutata, nei tempi precedenti, non abbiamo altro elemento di indagine che gli scritti: le voci si sono spente.

Ma quali gli scritti in cui l'ambiente apostolico e i suoi successanei fissarono la predicazione dei primi banditori del messaggio del Cristo? Con quale criterio discernere quanto è testimone della Tradizione o non lo è? Per quale garanzia la testimonianza, fra tante teste, penne e pareri, è rimasta incorrotta? Noi sappiamo che le tradizioni sono fatte apposta per venire alterate, per essere il campo delle esercitazioni di fantasia, sicché dobbiamo in tutte le tradizioni umane faticare molto a discernere quello che è storico, da quello che è aggeggio.

Ora è chiaro che scritti fissatori della Tradizione sono anzitutto quelli promananti dal magistero ordinario o solenne. Cominciano col Simbolo degli apostoli [33] e cogli altri simboli che, magari redatti da privati, vennero poi ufficialmente accolti. Questo accadde dei Simboli attribuiti ad Epifanio, all'autore anonimo della formula *Clemens Trinitas*, a Pastore, vescovo di Gallacia, ad Atanasio (indebitamente, come sembra),[34] in un periodo di tempo che si estende dal quarto al quinto secolo. Ma ben prima cominciano gli Atti dei Papi (sec. I), dei sinodi particolari e dei grandi concili.

La più antica epistola papale è di Clemente Romano; rimangono dei primi tre secoli frammenti, in parte conservati dalle opere contemporanee, di Callisto I (222), di Cornelio (253), di Stefano I

[33] Vedi le diverse redazioni in DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 1-12. Vedi BATIFFOL, *Apôtres* (*Symbole des*), in *Dict. de Théol. Cath.*, 1660-1673.

[34] DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 13, 17, 19, 30.

(257), di Dionigi (258), di Felice I (274). La vita sinodale (adunanze dei vescovi coi relativi atti) comincia prima della pace costantiniana, ma i suoi documenti ci sono rimasti, almeno in forma diretta e non riflessa, solo dopo quella pace dal concilio di Arles (314) e soprattutto dal concilio ecumenico di Nicea (325). Fondamentali per tutta la Tradizione rimasero e vennero solennemente riconosciuti dalla storia, i quattro primi concili ecumenici: di Nicea, ora citato, di Costantinopoli, di Efeso, di Calcedonia (325-450). Seguono altri concili universali: tre costantinopolitani (552-870), uno niceno (797), cinque lateranensi (1123-1521), due lionesi (1245-1274), il viennese (1311), il costanziano (1414), il fiorentino (1438) ed il vaticano (1869). Gli atti di taluni sinodi non universali vennero accolti ed usati in modo da essere collocati quasi accanto agli insegnamenti degli ecumenici; così fu per il sinodo di Cartagine (418), di Orange II (530), di Braga II (561), di Roma (649), di Toledo XV-XVI (687-693), di Kiersy (853), di Valenza (855).[35]

Se ai documenti papali e conciliari aggiungiamo tutti gli altri del magistero ordinario della Chiesa, abbiamo un materiale vastissimo nel quale, sotto gli occhi stessi, o per mano del magistero infallibile, è trasmessa e conservata la divina Tradizione.

Per questo complesso documentario il carisma della infallibilità è garanzia di genuinità, di purezza, di incorruttibile fedeltà di tradizione apostolica. Il che è evidente per gli Atti solenni dei Papi e dei concili ecumenici; ma non meno per quelli che, pur non essendo tali, esprimono il magistero ordinario o sono accompagnati da tali circostanze e tale consenso da potersi sicuramente ritenere lo esprimano. *In tutti questi casi, anche se in modo diverso, gli scritti o complessi degli scritti in parola costituiscono mezzo sicuro e garantito per raggiungere la vera Tradizione apostolica, cioè la vera rivelazione divina di cui questa è una fonte.* Si dice allora che sono criterio certissimo di verità.[36]

## 5. - I Padri testimoni della Tradizione.

Vi sono altri scritti che fissano la Tradizione e che, a certe condizioni, donano la stessa garanzia e diventano criterio certissimo di verità: sono gli scritti dei *Padri*.

---

[35] Vedi Harduin, *Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium*, Parigi, 1715; Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze-Venezia, 1759-1798; Hefele, *Konziliengeschichte*, Freiburg, 1855-1871.

[36] Per la dottrina della Chiesa sulla Tradizione, vedi Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 783, 786, 995, 1792 ecc.

Chi sono costoro?

Il nome di « Padre » era in origine riservato ai vescovi, capi della comunità e depositari del patrimonio dottrinale e disciplinare della Chiesa. Più tardi, nel quinto secolo, si tenne conto soprattutto dell'autorità dottrinale, ed il titolo di Padre si restrinse, nel significato, agli assertori, sostenitori e difensori della fede; ma si allargò, nella estensione, anche ai non vescovi.[37] Questa assegnazione maggiormente specifica ha la sua logica nei rapporti che certi personaggi potevano avere colla Tradizione. In base a tali « rapporti sufficienti » perché uno scrittore possa essere teste della stessa Tradizione, si possono stabilire così le caratteristiche dei Padri.

Sono anzitutto scrittori ecclesiastici dei primi secoli. Questa antichità li avvicina alle origini e una tal vicinanza aumenta di valore, quanto più noi ci allontaniamo da quelle. Per tale motivo la nota di antichità non è una particolarità puramente formale. L'epoca dei Padri, in senso stretto, arriva per l'Occidente a S. Gregorio Magno († 604) e per l'Oriente a S. Giovanni Damasceno († 750 circa).

Alla dignità di Padre occorre l'ortodossia, cioè la purezza della fede, con la santità della vita. Questa è una garanzia, una custodia, una sublimazione di quella. Finalmente occorre, in una forma esplicita od equivalente, magari indiretta, la approvazione della Chiesa. Se ne capirà presto il perché.

Il concetto di Padre in senso lato si estende ad alcuni grandi scrittori della prima età che non furono santi o che, in qualche momento della loro vita e produzione non furono ortodossi. Tali sono, ad esempio, Tertulliano, Origene, Eusebio di Cesarea.

La singolarità senza dubbio profonda di quanto sta nel concetto cristiano della Tradizione, spinge a cercare avidamente il *motivo* per cui gli scritti dei Padri ne contengono gli elementi, sì da esserne testimonianze qualificate e garantite. Nulla dovremmo ricercare se si trattasse di una testimonianza qualunque soggetta a tutte le tentazioni umane, a tutto il logorìo del tempo, della inettitudine, dell'interesse. Il motivo occorre trovarlo proprio perché qui abbiamo dei testi garantiti e costituenti un criterio certo di verità.

Il motivo dell'autorità dei Padri sta nella loro connessione col magistero infallibile della Chiesa. Questa connessione è ben stretta. Anzitutto furono in gran parte vescovi; la loro azione intellettuale fu come il respiro della stessa Chiesa. Ai

---

[37] Vedi BARDENHEWER, *Les Pères de l'Eglise*; TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. III.

loro tempi costituivano di fatto il magistero o la parte principale di questo, non solo per la dignità personale, ma perché tutta la Chiesa docente e discente mirava ad essi, delegava ad essi la propria difesa, accoglieva i loro scritti, li circondava di approvazione e di lode. Questo complesso di fatti li rendeva la « voce autorevole della Chiesa ». La delega, la accettazione, la lode contenente la approvazione legava il loro operato alla responsabilità del magistero, ne faceva logicamente rimontare l'ultimo valore a quello. Se avessero errato, sarebbe rimasto compromesso proprio quello, il che è impossibile.

Non basta: gli scritti dei Padri, riguardati come cattolici, approvati dalla Chiesa, facevano testo. Su di loro si formavano Papi, vescovi, preti. Si tenga ben presente che né il Papa, né il complesso dei vescovi con lui hanno l'ispirazione divina, almeno in linea ordinaria. La infallibilità è ben altra cosa della ispirazione.[38] Essi devono studiare per insegnare, e ciò significa che un errore dei Padri sarebbe diventato l'errore del magistero, il che, ripetiamolo, è inammissibile. Se dunque di fatto il loro insegnamento salì nell'insegnamento ufficiale senza venire respinto, ciò è segno che fu immune dall'errore. È ben singolare che questo magistero avesse una fonte umana, ma non è meno certo che fosse infallibile e che colla sua accettazione misurasse, valutasse, garantisse il valore di verità della sua stessa fonte umana.

Dal che si vede che non i Padri ebbero l'infallibilità, ma furono talmente connessi, e spesso identificati con l'organo che ne era garantito, da legare indissolubilmente le proprie sorti a quello: o quello pacificamente accogliendoli, usandoli, permettendoli nell'insegnamento e nella catechesi passava loro la propria suprema garanzia di verità, o questi avvelenavano e corrompevano quello mentre ne erano assunti. Il dilemma, dimostrata la connessione dei due, è completo; la seconda parte è impossibile perché smentita dalle promesse del Cristo Dio; dunque, per la legge stessa del dilemma, è vera la prima parte.

*Conseguenze sono le chiare condizioni per cui i Padri diventano sicuri e garantiti testi dell'inalterata Tradizione divina.* Poiché la ragione del loro valore è tutta nella *connessione*, fruiscono di tale valore in quanto e solo questa connessione nel modo su esposto si verifica. Si ripensi bene alla forma storica dell'agganciamento tra i Padri e la Chiesa.

È evidente che in genere, né uno, né due Padri possono dirsi

[38] Vedi parte I, cap. VI.

connessi in modo da essere portavoce del magistero o da divenire i maestri della massa dei vescovi. Ordinariamente a tanto giunge solo un complesso di scrittori, tale da doversi dire necessariamente che, se la Chiesa in un punto non li ha riprovati, in quel punto li ha accolti e garantiti; oppure tale da doversi constatare che ha « fatto » l'ambiente. Non solo occorre in genere questo complesso, ma anche del tempo, tanto quanto se ne richiede perché un errore venga largamente e profondamente individuato e ritenuto già così diffuso da doversi smentire e condannare; tanto quanto è sufficiente a formare l'ambiente, e cioè qualche generazione.

« Complesso » e « tempo » dicono che i Padri sono veramente strumenti sicuri di trasmissione della verità rivelata, quando di essi si ha il consenso per un certo periodo di storia.

Ne risulta che i Padri non in tutto hanno il singolare onore di cui stiamo parlando, ma solo — per sé — là ove c'è normalmente il consenso. Ciò fa distinguere in loro un duplice aspetto: quello del *teste della Tradizione* su cui si estende la garanzia della Chiesa, quello del *dottore privato* che non ha quella garanzia, ma tanto è attendibile quanta è la prestanza intellettuale, la ragionevolezza, la santità, e, soprattutto, la ragione che adduce.

Le circostanze storiche possono abbreviare il tempo necessario, quando qualche avvenimento di rilievo è sufficiente a determinare che gli scrittori, anche di mezzo secolo o meno, furono di fatto i portavoce della Chiesa. Effettivamente alcune questioni, agitate ad esempio dagli eretici, non durarono quel tempo: venne un concilio ecumenico e pose il suggello senz'altro ad un ciclo patristico. Ancora certe circostanze storiche possono ridurre il complesso ad un solo Padre quando questo si trova, anche da solo, ad essere il portavoce della Chiesa. Ciò accadde, per esempio, nella controversia pelagiana a S. Agostino e in quella nestoriana a S. Cirillo d'Alessandria. S. Agostino si ebbe una ben singolare ed esplicita approvazione dal supremo magistero nella epistola *Sicut rationi* del Papa Ormisda, datata il 13 agosto 520. Può accadere che il valore di teste, senza bisogno di complesso fiancheggiatore, venga attribuito anche molto tempo dopo la scomparsa di un Padre. Nella terminologia teologica quelli che hanno conseguito un simile onore si chiamano *dottori specialissimi.*

Questo aspetto della divina Tradizione la fa rassomigliare ad un fiume il quale si scava il letto in cui scorre: passa attraverso i Padri, ma essa stessa ha una interiore forza divina per cui, senza violentarli, li innalza argini della sua stessa verità.

A chi bene osserva non può sfuggire che qui si svolge semplice-

mente un principio di incredibile ricchezza posto dal Cristo: quello dell'infallibile magistero della Chiesa. Esso innalza quanto sfiora. Il Vangelo va ben oltre quanto appare.

## 6. - Gli altri testi della Tradizione.

Non c'è bisogno di osservare a quali materie si estenda la competenza di testi nei Padri, dovuta alla connessione col magistero: si estende quanta è la competenza di questo.

È facile sospettare che, dopo l'epoca dei Padri, poiché l'uso di scrivere continuò, altri abbiano avuto la stessa « connessione » e ne abbiano ritratto lo stesso valore.

Si presentano anzitutto i *Dottori* della Chiesa. Questo termine ha preso una significazione giuridica ben definita, ed oggi non è attribuito che dai romani Pontefici. I Dottori possono appartenere tanto alle antiche età, nel qual caso cumulano questa nota con l'appellativo di Padre, quanto alle moderne.[39] Devono brillare per ortodossia e santità; devono emergere per una scienza eminente nelle verità religiose. Questa eminenza deve portarli al punto di aver legato a sé il notevolissimo sviluppo d'una scienza teologica. Qui sta il più specifico aspetto della fisionomia di Dottore. La Chiesa bizantina onora d'una stima tutta particolare Basilio, Gregorio di Nazianzo e Giovanni Crisostomo, che chiama « Dottori ecumenici ». Roma aggiunse ad essi tra gli orientali Atanasio, e colloca in primissima linea tra i latini Ambrogio, Agostino, Girolamo e Gregorio Magno. Sono questi gli otto grandi Dottori della Chiesa. Altri se ne enumerano tra gli orientali e gli occidentali. La schiera tra questi ultimi è cresciuta fino al secolo diciottesimo, arriva cioè a S. Alfonso Maria de' Liguori, ed ha la sua gloria massima in S. Tommaso d'Aquino.

Accanto ai Dottori, per quanto in grado inferiore, stanno i *Teologi*. Sono gli scrittori di scienze sacre che, o per la mancata eminenza, o per essere privi dell'aureola di santità, si distinguono dai Dottori. Essi vengono compresi in una delimitazione cronologica abbastanza ben definita, in quanto seguono all'epoca patristica, cioè si enumerano dal nono secolo e continuano tuttavia ad enumerarsi. I teologi prolungano la testimonianza dei Padri; hanno però in genere un andamento più sistematico; s'acuisce in loro l'interesse

---

[39] Vedi Valton, *Docteur de l'Eglise*, in *Dict. de Théol. Cath.*, 1509-1510; Bardenhewer, *o. c.*, 3-6.

per la parte dilucidativa del dogma; negli ultimi tempi accentuano l'indagine riflessa sulla teologia precedente, sulla storia e sintesi del dogma. Nel termine Teologi vanno compresi tutti quelli che in qualunque modo ed in una luce seria ed ortodossa hanno trattato il patrimonio rivelato cristiano, siano essi maestri di vita spirituale, scrittori di ascetica o di mistica.

I Teologi hanno col magistero ecclesiastico la stessa connessione che i Padri. Ciò è evidente; sono subentrati questi nell'ufficio, nella responsabilità, nell'onore. Ritorna quindi tutto quello che è stato detto per i Padri. Anzi, sotto un certo aspetto, quella « connessione » si accentua in quanto i Teologi o per il loro insegnamento nelle scuole gestite dall'autorità ecclesiastica o per la revisione previa dei loro scritti, cadono sotto un più diretto controllo ed è ben più immediato l'intervento superiore. Le liste dell'« Indice » e le condanne o i richiami di parecchi teologi, per es. di Piero Abelardo,[40] di Durando di Osca,[41] di Pietro Olivi,[42] di Marsilio Patavino,[43] di Giovanni da Jandun, di Ekardo,[44] di Dionisio Foullechat,[45] ecc., sono la riprova di quel controllo e di quella connessione. Sicché pei Teologi vale la stessa conclusione che per i Padri, alle stesse condizioni e per lo stesso motivo: essi sono testimoni della Tradizione e « criterio certissimo di verità » in quello in cui tale « connessione » col magistero è effettiva; nel resto hanno il valore delle ragioni addotte. Cioè, salvo specialissime approvazioni della Chiesa, valgono nel loro « consenso ».

Neppure i Teologi sono infallibili. Ma il loro consenso è indice certo della divina Tradizione. È doveroso fare alcune considerazioni di ordine generale.

Tutto si riduce alla forza del magistero ecclesiastico il quale è infallibile quando insegna; ma è anche indefettibile perché non può venir meno all'ufficio di insegnare quando occorre. Ha l'indefettibilità come l'ha la Chiesa,[46] in quanto questa non sarebbe indefettibile, se esso pure non fruisse di tale superna assicurazione. Si noti: perché la « connessione » di cui si è parlato finora come sorgente del valore nei Padri e nei Teologi sia davvero dimostrativa in tale senso, occorre ricordare appunto, non solo la infallibilità del

---

[40] DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 368.
[41] *Ivi*, 420 segg.
[42] *Ivi*, 480.
[43] *Ivi*, 495.
[44] *Ivi*, 501 segg.
[45] *Ivi*, 575 segg.
[46] Vedi parte I, cap. XII.

magistero, ma ancora la sua indefettibilità. Poco varrebbe non poter errare, se si potesse però rimaner passivi e venire meno sostanzialmente all'ufficio: in questo secondo caso i Teologi potrebbero non meno insegnare indisturbati e quindi approvati, quanto loro comoda. Così infatti accadde, lo si è visto, presso le comunità orientali separate e presso i protestanti.

La fioritura patristica, dottorale e teologica è germinata sul tronco della istituzione magisteriale di Gesù. E non casualmente: a suo tempo si è dimostrato che era magistero vivo, non sterile ripetizione; ciò significava venir assunti ad esso degli uomini, con quanto agli uomini era legato.

La assicurazione del magistero ha canonizzato la testimonianza di migliaia e migliaia di uomini i quali spesso hanno portato delle pietre, come dei braccianti inconsci, alla grande costruzione. Eppure di essi poté dirsi la magica parola: « fanno consenso ». Un solo principio storicamente posto da Gesù ha reso possibile tutto questo, senza disturbare nessuno. È il minimo mezzo. Il principio è il magistero; esso non ha escogitato, non ha invitato, non ha steso programmi culturali, non ha fatto, ad esempio, il programma della scolastica, non ha ricevuto né conferito l'ispirazione divina; ha lasciato la storia e gli uomini correr per le loro vie, non ha tarpato ali; semplicemente col suo ufficio ha gettato una luce, e questa luce ha discriminato, portando un'assicurazione di chiarezza e certezza sul perenne ritorno della verità del Cristo. Il minimo mezzo! Eppure non è automatismo, non è meccanicismo, non è combinazione ingegnosa: ma solo una garantita assistenza divina che, appunto nel magistero, impedisce l'errore, assumendo ad impedirlo anche tutte le ordinarie cause umane. Tutto questo viene spontaneo pensare, se si riflette al *punto* su cui s'appoggia il valore di quei testi della Tradizione.

Ma, comunque, ecco perché quella Tradizione non si è alterata, mentre ha visto svilupparsi nel suo seno tutti i germi, aprirsi tutte le conclusioni legittime.[47]

Ora finalmente si afferra la organizzazione completa del magistero della Chiesa, in quanto se ne è raggiunta quella che gli scolastici chiamerebbero una « causa materiale ». Almeno in un certo senso. Tutti i Dottori, tutti i fedeli in una qualche misura, uomini insomma, nel cammino della storia portano le pietre che poi il raggio magisteriale indica, senza spostarsi affatto, semplicemente per il carattere elettivo della sua luce, quali assumibili, quali dubbie,

[47] Vedi BILLOT, *De immutabilitate Traditionis*, Romae, 1907.

quali scartabili. Così l'interminabile corteo sale l'erta del mondo. Quegli uomini che sfilano non sono affatto dispensati dallo studiare, dall'indagare; non sono costretti a rinnegarsi ricantando solo quello che hanno appreso, giacché si tratta di una verità divina che, immutabile, ha inesauribili ricchezze e aspetti; non sono obbligati a mettersi ad un passo grave, cadenzato; eppure portano la parola di Dio.

La visione commovente è proprio questa: Dio ha incaricato gli uomini di portarsi per le loro vie la sua rivelazione. È l'unica cosa che porteranno con sé senza imbrattarla.

E parliamo proprio degli uomini, non solo dei Dottori. Giacché vi è la massa dei fedeli, la « Chiesa discente » che, nelle cose più comuni e più accessibili del patrimonio ideologico cristiano, ha col magistero ecclesiastico la stessa connessione dei Teologi e dei Padri. Ne ha la stessa garanzia, sicché, nel testimoniare certe verità più centrali, più basilari, più universali, più facili, la « Chiesa discente » è, come i Padri e i Teologi, criterio certissimo di verità.

È il dilagare di un divino carisma su quanto appena lo sfiora.

Sì, su quanto lo sfiora: l'azione cultuale (liturgica) passa accanto al magistero, anzi ne espleta le parti in una mirabile forma didattica, ne serve i fini, ne veste il contenuto. Così anche la liturgia parla dopo una connessione ben stretta col magistero, e allorché la sua voce è universale e inequivocabilmente incisa, diventa pur essa un criterio certissimo di verità: *lex orandi, lex credendi.*

Ora guardiamo bene.

Le carte si sono aperte al Verbo di Dio, si son lasciate segnare e se ne ebbe la divina Scrittura. Gli uomini, la loro storia, si lasciarono comporre, docilmente, i più senza pensarlo, e se ne ebbe la Tradizione trasmessa.

Dio, nell'ordine naturale, parla con le creature irrazionali che lo cantano; nell'ordine soprannaturale fa portare la sua parola dalla stessa storia.

*La Tradizione in senso tecnico indica il complesso delle verità oralmente insegnate e non scritte dagli apostoli; in senso umano mostra questo: l'uomo che, senza alterarla, reca con sé nel mondo la parola divina!* Segna così l'anima della Chiesa che entra nella storia a vivificarla; fa capire che l'opera di Cristo non accompagna solo l'umanità, ma vi entra dentro e ne fa strumento divino. Semplicemente.[48]

[48] Vedi Melchior Cano, *De locis theologicis*; Franzelin, *De divina Traditione et S. Scriptura*, Romae, 1883.

## 7. - La logica della teologia.

La logica insegna a ragionare, mostra la funzionalità degli elementi di pensiero, educa alla ricerca degli argomenti, del metodo. Essa stabilisce come si organizza una scienza, e siccome la scienza, appunto perché tale, deve dimostrare i suoi asserti, indica quali siano gli elementi di prova. Questa indicazione costituisce il « criterio » di una scienza; ed ogni scienza ha il proprio. I criteri formano la logica di una scienza.

Noi siamo ora in possesso degli elementi di prova per assicurare che determinate verità sono rivelate o garantite da Gesù Cristo, od anche semplicemente vere, se si tratta di verità che entrano nel campo del magistero ecclesiastico.[49] Infatti:

— sappiamo che il magistero ecclesiastico è infallibile: esso costituisce così attestazione sicura e garanzia piena di quello che afferma; le verità in cui favore si può addurre la voce del magistero sono dunque dimostrate vere, dimostrate garantite, dimostrate rivelate, a seconda dei casi;

— sappiamo che la Sacra Scrittura è divinamente ispirata; funge quindi da testimonianza divina, supremo criterio di verità, ed è, per di più, garantita nella sua interpretazione dal magistero ecclesiastico e dalla Tradizione. Le verità per cui testimonia la Sacra Scrittura sono dunque divinamente dimostrate;

— sappiamo che la Tradizione è vera fonte della rivelazione divina e che essa, oltre al magistero, ha per suoi organi indicatori inequivocabilmente garantiti il consenso dei Padri e Dottori anche singoli (purché approvati, in modo speciale), la voce stessa, solida ed universale, che si leva dal culto. Ciò vuol dire che addurre la testimonianza di una tra queste voci significa *provare*.

Ecco la logica della teologia.

Giacché la teologia raccoglie e studia la parola di Dio; ma, essendo scienza, dimostra trattarsi di asserzioni vere, di asserzioni divinamente rivelate. Essa ha qui il suo « criterio ».

Questa logica della teologia è parte di tutto un procedimento perfettamente armonico.

Anzitutto è evidente che le sue prove sono estrinseche: consistono infatti in testimonianze. Il valore delle testimonianze s'appoggia sul valore dei testimoni.

Testimoni sono il magistero infallibile, la divina Scrittura, la Tradizione coi suoi diversi elementi. Il primo mutua la sua forza

---

[49] Vedi parte I, cap. VI.

dal Cristo, dal quale è stato dimostrato storicamente discendere; non meno la seconda e la terza, come si è provato in questo e nel precedente capitolo. Sicché questi grandi testimoni sono avallati da Gesù Cristo. La responsabilità di ogni asserto rimonta quindi a lui, e da lui mutua il suo valore dimostrativo. Ma di lui è stata storicamente dimostrata la divinità: e Dio è il primo criterio di qualunque verità.

Questa è la logica completa della teologia.

Tutta questa logica non è che lo sviluppo della garanzia donata da Gesù Cristo ai suoi apostoli. Di là essa procede fermamente, senza oscillazioni e senza grinze. Quella garanzia è valore in quanto il Cristo è Dio. Solo nella trattazione presente — ripetiamolo — noi abbiamo raggiunto la completa idea del magistero infallibile istituito da Gesù Cristo. La Chiesa ci si disvela e disvela insieme la ricchezza di pensiero del suo fondatore mentre si articola, cioè mentre si muove. Da questa considerazione il disegno di Gesù, senza mutare, si fa più ricco, mentre si scorge come la Chiesa sia in grado di trasmetterlo, attraverso i tempi, inalterato e vitale.

# IV

# LA TRASMISSIONE DEL SACRO DEPOSITO

Le fonti della rivelazione e del magistero, gli elementi indicatori dello stesso magistero e della Tradizione ci sono ormai noti. È tempo di occuparci del m o d o c o n c r e t o con cui la Chiesa trasmette a tutte le età e a tutte le genti il sacro deposito di dottrina avuto da Gesù Cristo. Non si tratta soltanto di considerare un fatto, ma ancora e più di ritenere i principî che lo animano e che discendono o sono affermati da quanto fin qui si è ricostruito della costituzione della Chiesa. La logica continua, come continua l'applicazione del principio che la Chiesa ha avuto in un certo margine il potere e la libertà di completarsi nei particolari accidentali. E non intendiamo occuparci esclusivamente del patrimonio di idee da trasmettere, per quanto esso sia oggetto principale dello studio, bensì anche del regime con cui autorevolmente dirigere la società cristiana.

## 1. - Il Romano Pontefice.

Sono già state dimostrate le condizioni colle quali il Papa è maestro supremo ed infallibile delle verità cristiane e di quanto è connesso con quelle.[1] Da esse deriva chiaramente che non sempre egli usa del suo potere infallibile, sicché bisogna distinguere nel Romano Pontefice un magistero solenne ed uno ordinario. In questo secondo, pur non avendosi il sostegno del divino carisma dell'infallibilità, l'insegnamento suo acquista un valore ben grave e per la dignità e per essere norma abituale al pensiero di tutta quanta la Chiesa: vescovi, clero, teologi, fedeli. Sicché accade in genere, che quanto non ha di garanzia dalla infallibilità, lo ottiene però dai suoi fatti conseguenti. Il magistero ordinario dei Papi ha una rifrazione nell'azione dottrinale delle sacre Congregazioni e delle Commissioni pontificie, le quali non impegnano affatto il carisma dell'infallibilità, a meno che non vengano approvate « in forma spe-

[1] Vedi parte I, cap. X.

cifica » dal Papa stesso e questi intenda porre tutte le condizioni nelle quali solo è infallibile. Storicamente il compito magisteriale ed universale dei romani Pontefici si è svolto soprattutto in queste tre forme: lettere, decreti conciliari, approvazioni di decreti conciliari. Qualche volta usarono la lettera in forma *tractoria*, sorta di epistola circolare per la sottoscrizione di tutti i vescovi: è rimasta celeberrima quella di Zosimo nel tempo della controversia pelagiana. Le « omelie » dei Papi, di cui ci hanno lasciati stupendi esemplari soprattutto Leone Magno e Gregorio Magno, erano per lo più destinate ai fedeli della Chiesa romana. I momenti in cui venne soprattutto esercitato il magistero dei Papi furono quelli delle aggressioni eretiche, delle controversie, delle oscillazioni e dei dubbi dottrinali. Delle antiche forme, quella che più di tutte si sviluppò nei tempi moderni fino a raggiungere negli ultimi cinque Papi una — si direbbe razionale e metodica — istituzione del mondo, fu l'*enciclica*. È solo con Pio XI e Pio XII che una forma nuova assurse alla massima importanza e all'immediato uso: il messaggio radiofonico. Il magistero dei Papi, quando non fu provocato da contraddizioni o necessità, ha avuto il carattere costante di « segnalatore » delle più grandi questioni del mondo, e di « indicatore » delle soluzioni nella limpida inconcussa ricchezza del pensiero cristiano. Anche in questo magistero Gesù ha ottenuto il massimo effetto col minimo mezzo. L'infallibilità non è ispirazione, non trascendente infusione di scienza: il Papa deve studiare, far studiare; il suo divino carisma passa, poiché non ne lo ha dispensato, attraverso le fatiche laboriose della ricerca, attraverso i dubbi umani sulla scelta del momento, sull'opportunità, sulla convenienza. L'epilogo è divinamente sicuro, la via è aspra: l'infallibilità garantisce l'insegnamento; per sé non facilita, anzi aggrava la via per giungervi. L'infallibilità non assiste più i singoli atti del magistero ordinario del Papa, poiché a quel punto esso, congiunto con altri fatti, fruisce della garanzia di inerranza data alla Chiesa. Infatti, allora, seguìto e preso per norma da tutta l'azione ordinaria didattica dei pastori, si corrobora in quel consenso che è respiro della Chiesa stessa. Il Cristo ha fatto tutto con larghezza divina, eppure non ha lasciato margine di superfluo.

## 2. - Il concilio ecumenico.

Più d'una volta gli apostoli deliberarono ed insegnarono collegialmente sotto la presidenza di Pietro.[2] Questa azione solidale ed

[2] *Atti*, I, 15 *segg.*; XV, 1 *segg.*

unitaria rispondeva al fatto, già da noi a suo tempo rilevato, per cui Gesù non li riguardò solamente come singoli, ma come corpo, unità, istituzione giuridica risultante di più persone fisiche. La forma collegiale non risultava solo dalla morale e materiale cospirazione, ma ancora e soprattutto dalla aderenza al centro, al punto di riferimento, che era Pietro.

Gesù non ci disse perché abbia voluto una forma collegiale di azione, non è difficile però intuirne qualche ragione profonda. La legge della carità, l'attuazione di una fusione nel vertice per darla principio e simbolo di una fusione nei sottoposti, l'estendere tra uomini pur sempre deboli la competenza e il consiglio anche là dove, quanto ad autorità, uno solo bastava, debbono aver avuto la loro parte.

Comunque Gesù volle anche una azione collegiale, che è in atto quanto più sono vivi gli elementi per cui si fa il « collegio »: elementi anche materiali di vicinanza locale, di coordinamento, di contatto.

Al collegio apostolico successe l'episcopato unito con Pietro; a questo episcopato passò l'eredità dell'azione collegiale. Eccoci al *concilio ecumenico*. Esso rappresenta il momento in cui a n c h e m a t e r i a l m e n t e e non solo per consenso morale, i successori degli apostoli sono insieme per collegialmente insegnare, dirigere, legiferare. I concili ecumenici, come grandi assise della Chiesa, sgorgano dalla istituzione stessa del Cristo. La loro fisionomia, le loro condizioni, le loro leggi, sgorgano parimenti e nitidamente dalla costituzione collegiale del corpo apostolico, dalla sua competenza, dal suo rapporto rispetto a Pietro. È facile vederlo.

Il collegio apostolico è nulla senza Pietro: da qui discende che il concilio (attuazione del « collegio ») non è tale, ossia neppur esiste, se non è convocato dal Papa, presieduto dal Papa, confermato dal Papa. Naturalmente la convocazione può avvenire in diversi modi, e può essere nella ratifica data alla convocazione fatta da altri: in realtà di parecchi concili, a cominciare da quello niceno, l'iniziativa fu tutta o in parte di imperatori. La presidenza può effettuarsi in modi diversi, di persona o per mezzo di legati. Ancora dallo stesso principio rimane inequivocabilmente affermata la superiorità del Papa rispetto al concilio, in quanto il concilio nulla può contro il Papa, ed esiste invece come concilio, sì da fruire del sommo potere, solo in quanto è unito al Papa. Su questo punto l'assalto dato alla dottrina cattolica fu grave e potente nello scorcio del Medio Evo. Fu nel tempo in cui la lotta era orientata contro il concetto stesso della Chiesa. Pietro Valdo

(sec. XII) le oppose la sua pratica anarchia; cui più tardi si accodarono le pretese dei Fraticelli; [3] il dissidio tra il papato e l'impero preparò il campo alle idee « antichiesa » di Ludovico il Bavaro, Marsilio Patavino, Giovanni di Jandun,[4] Wicliff,[5] Huss.[6] L'idea della superiorità del concilio sul Papa fu ventilata dall'ambiente iroso e stanco in cui, dopo il disgraziato Scisma d'Occidente, si svolse il concilio di Costanza (1414-1418); toccò il suo acme al conciliabolo di Basilea e se ne ebbe il « *conciliarismo* ». L'errore così manifesto, poiché così chiaramente contrario al pensiero del Cristo sul collegio apostolico, venne solennemente condannato da Pio II nella Bolla *Exsecrabilis* del 18 gennaio 1459.[7] Sisto IV e Giulio II confermarono, Leone X ripeté la condanna nella Bolla *Pastor aeternus* del 19 dicembre 1516.[8]

Conseguenza non meno chiara è che al Concilio ecumenico debbono per sé venir invitati q u a n t i sono successori degli apostoli. Non è tuttavia necessario che tutti intervengano; ossia l'universalità della presenza è sufficiente in senso morale e non fisico; se non fosse così, il concilio sarebbe inattuabile e quindi inaridita su questo punto la istituzione di Gesù, il quale volle le cose « in modo umano » e non impossibile. Come infatti si potrebbe realizzare la riunione assolutamente totale di tutti i vescovi? D'altra parte, quando si ha una presenza universale moralmente parlando, in cui cioè tutta la Chiesa possa in qualche modo dirsi rappresentata, rimane sempre vero che la partecipazione del Papa al concilio gli attribuisce la caratteristica di « collegio apostolico ». Ne è infatti il capo, e là è il corpo dove sta il capo.

L'insegnamento e la decisione conciliare per essere tale deve fluire da un « consenso » dei componenti il concilio. Non altrimenti esige il concetto di « azione collegiale ». Ma è altrettanto evidente che questo consenso va inteso in senso morale, in senso cioè che anche la presenza di qualche dissenziente non inibisce il valore degli atti conciliari. Ciò perché non inibisce affatto che l'atto rimanga collegiale e quindi verifichi la condizione messa da Gesù per fruire della sua garanzia.[9] La Chiesa, usando della sua libertà nel completare quanto Gesù ha lasciato alla sua discrezione, ha disposto fossero

---

[3] DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 486-488.
[4] *Ivi*, 495 segg.
[5] *Ivi*, 588 segg.
[6] *Ivi*, 627 segg.
[7] *Ivi*, 717.
[8] *Ivi*, 740.
[9] Vedi DIECKMANN, *De Ecclesia*, II, 725 segg.

chiamati al concilio anche taluni che non avrebbero una simile prerogativa per diritto divino.[10]

Il concilio, come già fu osservato, ha di per se stesso una grande funzione. Abbiamo visto che l'infallibilità non è ispirazione, che l'assistenza divina alla Chiesa non è esonero dalla fatica e dalle distrette della debolezza umana; pur consci di non poter trascinare la Chiesa nel fallimento e nella corruzione, gli uomini che la dirigono sanno di entrarvi col patrimonio di Adamo, colle restrizioni di intelligenza e competenza cui tutti i viventi vanno soggetti. Il far confluire il consiglio dei più è venire incontro a chi sente, per umanità, deboli le spalle al grande peso; è aumentare l'apporto dell'umanità all'opera divina; è salvaguardare, moltiplicando le cautele, la coscienza di chi è responsabile.

Oltre a questa funzione fondamentale, rivelatrice della u m a n i t à della Chiesa, il concilio ha quella di permettere una maggior chiarezza nelle questioni (Dio non fa miracoli ove le cose possono effettuarsi per mezzi umani), una più decisa resistenza alle opposizioni; una più adamantina unità ed intima fusione tra diversi settori della Chiesa; il più rilevato ed ampio respiro del regno di Dio in terra. Storicamente i concili, per quanto talvolta tenuti in momenti fortunosi e solcati ai margini da rughe umane, sono stati le più grandi affermazioni della verità e le incomparabili assise della Chiesa.

### 3. - Il magistero ordinario.

Il collegio apostolico rimane « collegio » anche quando non è materialmente unito. L'elemento vero, profondo ed umano che lo raccoglie non è la presenza fisica e vicendevole dei suoi membri, bensì — come del resto è evidente — la cospirazione dell'intelletto e della volontà, ossia il « consenso ». Quella presenza fisica serve a stimolare e manifestare insieme in modo più immediato, categorico ed efficace il consenso, non lo crea di per sé. Tutto questo porta a considerare l'attività del « collegio apostolico », ossia dei vescovi uniti col Papa, oltre che nei solenni momenti conciliari, anche quando è disperso per il mondo, intento ciascuno dei suoi membri alla cura del proprio gregge.

Anche allora insegna. Allora i singoli vescovi (eccettuato il Papa quando parla *ex cathedra*) non sono infallibili, come in-

[10] Vedi *Codex Juris Canonici*, can. 223.

dividualmente non lo sono neppure in concilio; ma dalla consonanza dei loro insegnamenti ordinariamente impartiti ai loro fedeli o fatti da essi impartire, si determina una « cospirazione di intelletto e di volontà ». Appunto come nel concilio. Si ha allora il « consenso » che coaduna moralmente il collegio, sì da essere questo nella perfetta condizione di fruire dell'infallibilità. In tal caso si ha pure l'esercizio del magistero ma in forma ordinaria, non solenne. Il Papa pure entra come capo del collegio, in questo « consenso » e « magistero ordinario », ma con una funzione ben maggiore degli altri vescovi in quanto, anche se non parla *ex cathedra*, ha, come s'è visto, una più alta dignità, funge da polo e punto di riferimento di tutti gli altri, è norma per i confratelli nell'episcopato, è anzi, di per sé, già un indice del « consenso » in atto. Il « consenso » è necessario e sufficiente; non occorre sia organizzato, venga ufficialmente rivelato e canonizzato: basta ci sia.

Così, senza nulla togliere o inibire ai singoli, lasciandosi la via perfettamente identica a quella delle altre cose umane, il magistero ordinario ha, senza coreografia o strani interventi, una sicurezza e inerranza divine. Non è possibile ancora una volta dispensarsi dall'insistere su questo carattere. L'infallibilità, essendo dovuta ad una pura assistenza negativa, non solo non include per sé interventi ispiratori, ma permette che il suo effetto venga ottenuto impiegando al massimo i puri casi ed influenze umane, mirabilmente disposti dalla sapienza di Dio. È cosa tanto umana e semplice nella architettura divina.

Precisiamo quello che è « insegnamento dei vescovi ». Fiorisce attraverso la predicazione, i loro scritti, i loro indirizzi dati a corpi insegnanti e scuole dipendenti; le loro approvazioni comunque espresse.

Tanto il magistero solenne nel concilio, che quello ordinario, li mette di fronte al Papa. In entrambi i casi, sono semplicemente la corte del Pontefice Romano o sono, sia pure in modo necessario e subordinato a lui, dei veri, autentici maestri della fede? L'essere il collegio una realtà, l'esserlo poiché oltre al Papa ci sono i vescovi, l'esserlo come soggetto di infallibilità, dimostra che i vescovi sono pur essi dei veri maestri di fede. Poiché i soggetti che fruiscono dell'infallibilità magisteriale sono due: il collegio e il Papa personalmente; i due soggetti sono però non nettamente ma solo parzialmente distinti, in quanto il Papa fa parte, anzi è capo del collegio (distinzione « inadeguata »). Ed è tanto « capo », ossia « elemento determinante il collegio », che il vescovo dissenziente dal Papa se ne metterebbe senz'altro fuori; il che costituisce la semplice

misura e automatica difesa della verità, posta nelle mani di uomini dispersi pel mondo, d'ogni razza, d'ogni lingua e di ogni colore.

Come solo nel capitolo precedente eravamo in grado di misurare integra la portata del magistero, così solo in questo siamo al punto di poter valutare la portata del « collegio apostolico », di cui certo in un primo tempo non potevamo intendere lo sviluppo, equilibrato, armonico, stupendamente previdente in ordine ai disparati casi della vita ecclesiastica.

## 4. - La storia del « deposito della rivelazione ».

Già attraverso parecchi capitoli siamo dinanzi a questa singolare verità: che la Chiesa è immutabile; che tuttavia ha un margine di libertà; che, ad onta di questo, sviluppa tutta una logica contenuta nei principî del Cristo, senza deflettere minimamente e senza incoerenze; che, finalmente, *attraverso le ultime applicazioni noi arriviamo a comprendere la potenza, la previdenza dei principî stessi.*

Ora siamo dinanzi ad un nuovo sviluppo che ci porterà alla stessa constatazione rivelatrice dell'intima assistenza divina alla Chiesa. La scienza teologica o scienza del deposito della rivelazione è oggi voluminosa. Comparata colle sue espressioni primitive, nei Simboli, nelle *formulae*, nelle *demonstrationes*, nelle catechesi, appare ingigantita. Dunque ha avuto uno s v i l u p p o, quindi una storia; qualcuno, non sempre nel giusto senso, dice una « evoluzione ».

Bisogna occuparsene.

Avremo intanto modo di afferrare una delle applicazioni del magistero della Chiesa.

Osserviamo anzitutto le « verità » contenute nel deposito della rivelazione. Hanno, anche solo se le studiamo in superficie (e finora non possiamo pretendere di più), queste c a r a t t e r i s t i c h e:

— contengono sempre un a d d e n d o d i v i n o (Dio - Verbo - Spirito Santo - azione divina). Tanto basta perché celino sempre l'infinito in un modo o nell'altro;

— rappresentano quasi sempre la t r a d u z i o n e, in « forme intellettuali » nostre, di quello che si verifica in un « ordine » perfettamente diverso e superiore al nostro; quelle « forme » sono il massimo sforzo rappresentativo in modo parziale (analogico) di una realtà trascendente;

— sono, per le due ragioni addotte, per lo più dei m i s t e r i;

— sono rifrazioni nel multiplo di semplicissime cose, che sono « semplicità » divina o « semplicità » dell'opera di Dio: il che fa intendere come debbano per forza avere una disposizione e pola-

rizzazione assolutamente unitaria così da raccogliersi in una architettura centrica.

Naturalmente il lettore non ha ancora potuto constatare questo di persona; lo preghiamo per il momento di crederci. Ma intanto su quei presupposti capirà senz'altro queste conseguenze:

— poiché quelle verità contengono un addendo divino, sono passibili di un approfondimento illimitato;

— poiché sono traduzioni di una realtà superiore parzialmente rappresentata (analogia), impongono lo sforzo di trasportare l'intelletto al disopra del sensibile, nonché di affinare tutti gli elementi nostri rappresentativi, allo scopo di rendere meno « lontana » la nostra comprensione;

— poiché sono misteri, esigono la risoluzione della maggior zona d'ombra possibile, prima di fermarsi dinanzi all'impenetrabile; nonché la risoluzione ben ferma di difficoltà apparentemente implicanti una contraddizione;

— poiché sono disposte nell'unità architetturale, s'impone di ricercarle, al fine di mettere in luce l'intima logica del pensiero divino.

Aggiungiamo ancora:

— poiché si tratta di principî ricchissimi, si delinea lo sviluppo fino al massimo sfruttamento e la successiva applicazione ai nuovi casi emergenti nella vita degli uomini;

— poiché si tratta di verità avute attraverso un fatto storico (la rivelazione), a noi tramandate con scritti (Bibbia) e con un altro fatto continuato (la Tradizione), si svolge di necessità intorno ad esse il lavoro di ricerca e di documentazione, col quale si indagano i fatti umani del passato e del presente.

Approfondire, tradurre, risolvere difficoltà, accostare all'intelletto, rivelare linee generali obiettive, svolgere, applicare, documentare, non è né aggiungere, né mutare la sostanza della rivelazione, non è evoluzione propria del dogma; è semplicemente aggiungere ed innalzare la nostra conoscenza e la nostra certezza; è evolvere la nostra ignoranza verso la scienza.

Tutto ciò dà ben ragione del perché vi possa essere un divario quantitativo tra le primitive esposizioni della fede (per es. la *Didachè*) e gli odierni grandi trattati di teologia. Ossia: indica in che cosa e per che modo vi possa essere stato uno sviluppo delle verità cristiane.[11]

---

[11] Vedi DRAGUET, *L'évolution des dogmes*, in *Apologétique*, Bloud & Gay, Parigi.

Non sono mancate interpretazioni ben diverse allo « sviluppo della teologia ». Harnack,[12] facendosi interprete di una larga corrente razionalista, volle vedere una serie di trasformazioni essenziali nella dottrina cristiana sotto l'influenza dello spirito ellenico. Per quanto protestante conservatore, non è lontano dal concetto dello Harnack il Seeberg.[13] L'evoluzione del dogma è stata un postulato pacifico si può dire di tutta la critica anticattolica, anche se non si è occupata direttamente di storia del dogma. Tale critica ha avuto essenzialmente, o ha creduto di avere, due punti d'appoggio: anzitutto l'asserito e mai provato fatto dell'assorbimento eterogeneo e successivo; in secondo luogo l'interpretazione evoluzionistica dei progressi della scienza teologica. Quanto al primo punto avremo modo di dimostrare coi documenti l'inalterabilità del dogma dal primo al ventesimo secolo, allorché inizieremo la trattazione sui dogmi; quanto al secondo punto, esso rivela la misconoscenza delle caratteristiche della verità cristiana sopra esposte. Esse stesse infatti chiedono uno sviluppo o di cognizioni o di conseguenze: esse stesse offrono gli elementi di rilievo ad una architettura organica. La futura trattazione dei singoli punti ci dispensa ora dall'indagine storica sulla non evoluzione del dogma. La garanzia divina della infallibilità ed indefettibilità della Chiesa ci assicura ormai che il dogma n o n p u ò essere sostanzialmente mutato. Gli appoggi della tesi razionalista e cioè preconcetti sulla cronologia ed autenticità dei testi neotestamentari, ben decisi in merito a tutte le dottrine fondamentali del cristianesimo, sono non solo indeboliti, ma crollati. E a suo tempo lo vedremo. Non è questo che ora ci impegna.

Le diversità accidentali e non sostanziali più rimarchevoli che si riscontrano tra la teologia delle diverse età, possono ridursi alle seguenti c a u s e s t o r i c h e.

*L'uso delle verità umane (filosofia) per l'intelligenza più profonda delle verità divine.* Nulla è più logico di questo sfruttamento: le verità rivelate vengono a noi tradotte col pensiero umano, rese cioè attraverso concetti che hanno valore determinato, con connessioni, dipendenze di causalità, affermazioni implicite che si debbono catalogare, intendere e svolgere secondo i canoni del mezzo traduttore, ossia del pensiero umano. Le definizioni, ad esempio, di termini e concetti assunti dalla rivelazione possono venir indagate dalla filosofia.

Chi vuole intendere e misurare la ricchezza d'un concetto deve

---

[12] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg i. B., 1885-1890.
[13] *Leçons* (1895) e *Riassunto* (1900).

servirsi di quella. Gli apologeti del secondo secolo, e, più di loro, Ireneo, cominciarono lo sfruttamento del pensiero umano per la più profonda intellezione del dogma. Ma dove questo accadde la prima volta in forma notevolmente completa ed elaborata fu in Clemente di Alessandria.[14] I pensatori cristiani stimarono che parecchi elementi della filosofia greca fossero in grado di rendere il servizio intellettuale di cui si è parlato sopra. L'accostamento del pensiero cristiano alle verità umane continuò intenso, serrato. Dio, assumendo i termini e i concetti secondo l'uso e il senso comune del genere umano, lo aveva concesso; anzi, esigendo l'omaggio della luce intellettuale, lo aveva comandato. Il criterio giusto fu effettivamente questo: l'uso e il senso comune, obiettivamente certo. Ciò dovette parere la cosa più facile di questo mondo, ma non fu così: le filosofie si incaricarono di sconvolgere spesso quello che l'intuito umano spontaneo e non riflesso in preoccupazioni di sistema e di ossessione aveva sempre rivelato certo e indiscutibile.

Questo « assumere » per l'intellezione e lo sviluppo logico del dogma fece designazioni, elezioni motivate, preferenze: ne risultò un complesso di verità filosofiche che formarono il corpo della filosofia cristiana. Così la rivelazione, senza essere una filosofia, manifestò affinità con una filosofia perenne nel genere umano.

L'epoca scolastica compì la più profonda elaborazione sistematica del dogma, soprattutto con S. Tommaso d'Aquino. Tutto questo come avvenne? Con quale garanzia? Infatti la scelta di un principio umano per illustrare un punto di rivelazione divina era atto di grave responsabilità. Eppure era necessario, pena il rassegnarsi a tener in mano formule sublimi comprendendone poco o nulla. Forse che non era alle porte il pericolo di assumere definizioni e punti di vista unilaterali, propri di una filosofia e non obiettivamente veri e completi? Forse che la filosofia aveva per sé la garanzia delle verità rivelate? Il pericolo era reale e costituisce — umanamente parlando — uno dei più gravi attraversati dal cristianesimo.

Ecco però in funzione il magistero ecclesiastico infallibile che, proprio qui, ha uno dei suoi capitali impegni. La timida assunzione di verità umane fatte dall'isolato pensatore diventò oggetto di studio, d'indagine, di disputa: si eliminò, si trattenne, si fissò. Questo passò nell'uso delle Scuole e dei Dottori. Se ne ebbe il consenso pacifico. La Chiesa vide, permise, assunse, talvolta confermò direttamente. Quello che arrivò a tale punto di consenso e di beneplacito, beneficiò della infallibile, magari indiretta garanzia del magistero

[14] Vedi *Protreptico*, *Pedagogo* e *Stromata*. Vedi DE LA BARRE, *Alexandrie (Ecole chrétienne d')*, in *Dict. de Théol. Cath.*, 805-824.

ecclesiastico. Quanto il filtro, da noi descritto nel capitolo precedente, in tal modo lasciò passare, veniva a trovarsi sotto la luce d'un criterio certissimo di verità; espressione filosofica, diventata elemento della teologia. La filosofia non poteva impunemente accostarsi alla teologia senza che il grande discriminatore funzionasse; accadde così che, senza indurre nulla di nuovo e di miracoloso nel mondo, solo per la forza del magistero ecclesiastico, non la filosofia corruppe la teologia, ma la teologia santificò, preservò e salvò la filosofia. La Tradizione, il senso cattolico, il magistero funzionarono in questo senso. A nessuno sfugge che questo accostamento avrebbe potuto celare un dramma, avrebbe coinvolto in un flusso e riflusso gli enunciati del Cristo, avrebbe sfaldato di quelli l'intima fibra, avrebbe soprattutto misurato nel letto di Procuste la rivelazione, per aggiustarla qualche momento ai desiderî umani, e poi avvilirla, ripudiarla e schernirla. Tutti possono vedere che questo non è punto accaduto. Comunque si consideri, nessuno può esimersi dal constatare che il patrimonio delle verità cristiane è in sé qualcosa di compatto e tranquillo: ha subìto molti attacchi, ma non quello di epilessia. La vigilanza del magistero su questo punto fu ferrea. La gnosi s'avvicinò e tentò di sedurre col suo strano razionalismo. Venne respinta: l'*Adversus haereses* di S. Ireneo è una diana di guerra, ma anche un canto di vittoria in proposito. Il razionalismo pretenzioso generò tutte le eresie antitrinitarie dei primi tre secoli, che pretendevano far troppo entrare il più grave dei misteri in formule di nostra statura: fu vinto e non sedusse. L'accuratezza di questa vigilanza ebbe persino qualche accento di ironia sulle sapienti labbra di Ippolito a proposito di Callisto. Molte controversie teologiche dell'Oriente, se ebbero il fondamento principale nella sottigliezza greca, in un certo modo sorsero pure pel criterio di vigilanza nell'accostamento d'ogni concetto umano al pensiero divino. L'età scolastica (sec. IX-XIII) fu la più fertile nella razionale speculazione del dogma. Per qualche teologo la pura speculazione parve prendesse la mano sullo stesso dogma: le controversie e le condanne su Gilberto Porretano, Pietro Abelardo e Occam mostrano la vigilanza esercitata nel difficile connubio tra filosofia e fede. La penetrazione del dogma arrivò così a risultati meravigliosi che furono la ricchezza della teologia, senza divenire la corruzione della verità.

Non può tacersi che l'occasione più forte al progredire della speculazione sul dogma furono le eresie. La profondissima indagine sul mistero trinitario e su quello cristologico (condotta al sec. IV-V) si deve in gran parte all'arianesimo, a Macedonio, a Nestorio, a Eutiche. La difesa fece distinguere, astrarre;

obbligò a ponderare, a valutare tutte le sorgenti di luce, ad analizzare col metodo, a sviluppare le zone rimaste in ombra.[15] La stessa terminologia teologica si formò a poco a poco, man mano che procedeva la formulazione astrattiva del dogma, dai modi più concreti a quelli più teorici.

Il procedimento della teologia primitiva e patristica fu prevalentemente concreto, in seguito fu dato più campo all'astrazione. Si tratta di due modi di considerare obiettivamente e con verità la stessa cosa. Nel primo caso si dice il fatto; nel secondo se ne cava la teoria. Astrarre è considerare « a parte » un elemento che, nella realtà, è accomunato ad altri elementi. L'andamento concreto della prima età, dal punto di vista della metodologia, ne è il carattere più saliente. Forse è meglio spiegarsi con esempi: il dogma dell'unione ipostatica fu prima espresso piuttosto con il predicare sostantivamente del Verbo cose umane, che non con la formula della *unio in persona et secundum personam*; si amò piuttosto dire che la Madonna era perfettamente bella e splendida senza alcuna carenza di luce, che non considerare separatamente i suoi privilegi; ci si fermò a descrivere gli effetti concreti dei sacramenti piuttosto che estrarre l'elemento comune ai sette e farne una definizione generica. Questa diversità di procedimento era dovuta all'*ingenium* proprio di quella età. Se ne vede il riflesso nella liturgia. Nessuno allora mai pensò a fare la festa della maternità della Madonna: essa era già il Natale. Noi oggi, più analitici, l'abbiamo avuta dalla condiscendenza materna della Chiesa. Il diverso procedimento — nell'identità di sostanza — spiega le preoccupazioni più pratiche ed il tono più colorito e si direbbe umano della teologia patristica, come dà ragione di quello più intellettualmente sostenuto dell'età scolastica. L'astratto e il concreto coincidono nella sostanza: il primo ha bisogno di un maggiore apparato, esige una terminologia, ed ecco perché questa si è formata man mano che si è consolidato il procedimento astrattivo.

*Il dogma cristiano è essenzialmente architettonico* (l'abbiamo spiegato sopra), *ha cioè una divina logica interna, riflessi e rispondenze sempre più vivi e conquidenti, perfetta riduzione ad un centro.* In tale architettura ogni grande verità ha il privilegio di essere come il centro del cerchio, equidistante da tutti i punti della periferia; nel senso che ogni verità, in fondo, ricapitola tutto. Ciò significa che nel dogma cristiano non vi sono solo le « verità » o gli « asserti » in se stessi, ma ancora tutti i loro « aspetti » emergenti

[15] Vedi TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905; CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, Roma, 1930; GRABMANN, *Storia della teologia cattolica*, Milano, 1937.

dal mutuo rapporto; c'è di ogni enunciato, oltre il valore proprio, il valore che chiameremo — per esprimerci — architetturale, in quanto non lo si vede se non si considera l'« architettura » interna del dogma. Questa, a sua volta, perfetta in sé, può essere indefinitamente considerata da ogni punto di vista, aumentando in varietà e nulla perdendo di inalterabilità e perfezione. Dovevamo ricordare questo per capire come non il dogma, ma la sua cognizione può essere capace di uno sviluppo indefinito e come si sia posto per i genî del passato e per quelli dell'avvenire. Il « come » ci par chiaro. Sono gli stati d'animo della cultura e dei singoli, sono momenti di luce, come coni d'ombra, che mettono in presenza, in affinità, in simpatia più con questo che con quello aspetto del dogma, ne acuiscono la percettibilità, la intuizione. Difficilmente lo studioso nell'antichità troverà ad esempio trattati che rechino il titolo *De Corpore Christi mystico*; mentre oggi si incontrerà con quelli dello Jürgenmeier, del Mersch, del Mura, dell'Anger, ecc. Potrà esserne scandalizzato come di una moda nuova ed indecorosa per la severa immutabilità del dogma. Si plachi: nulla di nuovo, ma semplicemente il più bruciante rilievo di quella unità reale tra i redenti col Cristo, rilievo stimolato per una evocazione profonda dell'anima moderna conscia della disintegrazione della sua stessa civiltà.

Questa teologia dell'« architettura » del dogma è senza dubbio la parte migliore della teologia moderna, la quale, a nostro giudizio, se non l'avesse e non la facesse sentire anche attraverso molti non ufficialmente teologi,[16] si ridurrebbe più d'una volta ad erudite ricerche e pomposità di cultura, a ricostruzioni di pensiero di gente che nessuno, proprio, sente il bisogno di ricordare.

Tutto ciò significa come la verità del Cristo ha una tale affinità con la vita che, pur immutabile, articola un nuovo raggio ad ogni vibrazione dell'intelletto e dei bisogni del mondo. È il mistero di questa verità che accresce continuamente la sua luce ed è sempre se stessa. Nessuna storia di letteratura o di pensiero racchiude un mistero come la storia della teologia. Perché qui c'è una verità che, una e invariata, *avanza* su tutti i fronti.

*Un'altra causa storica dello sviluppo della teologia va ricercato nelle vicende della spiritualità cristiana.* Questa fu mai vitrea: fu sempre invece profondamente umana nel senso che tra le infinite possibilità del pensiero, dell'amore e delle vibrazioni cristiane, tra la ricchezza dei motivi melodici, selezionò quelli che via via più

[16] Si legga ad esempio *Ortodossia* di G. K. Chesterton e in genere i libri di R. U. Benson.

rispondevano al momento contemporaneo del dramma umano.[17] La caratteristica ad esempio della spiritualità medievale, di quella età che risorgeva in una infanzia cristiana dalle ceneri della romanità e che aveva della infanzia la ricerca del concreto e del plastico, fu la devozione verso la umanità del Cristo.[18] Nulla di nuovo, solo accentuazione in raccordo con l'ambiente storico e psicologico. Dal secolo sedicesimo in poi questa devozione ama fissarsi soprattutto nel Sacro Cuore. Anche qui nulla di nuovo, solo l'insistenza e lo sviluppo d'un punto ben chiaro nel deposito rivelato. Ma il fatto risponde ad un bisogno. La devozione al Sacro Cuore è, in fondo, la devozione all'amore redentore del Cristo Dio e uomo; è vivere nel centro del messaggio evangelico, dove si parla della paternità di Dio. Era il calore addotto contro il gelo protestante; là infatti l'impossibilità della purificazione vera e interiore, la fatalità della dannazione o del premio, il determinismo, la nudità del dogma come dei templi, uccidevano l'intima familiarità recata dal cristianesimo nei confronti di Dio.

Ora queste vicende della *spiritualità* hanno sottolineato, hanno polarizzato via via su punti diversi l'attenzione e lo studio. Di lì lo sviluppo della scienza.

I problemi morali e sociali hanno progressivamente richiesto nuove applicazioni e nuove composizioni dei diversi immutabili principî rivelati.

La stessa luce suscita colori vari sugli oggetti sui quali successivamente si posa. Nessuno potrà trovare nelle prime età qualcosa di analogo alle encicliche sociali di Leone XIII e di Pio XI; ma troverà in queste ultime lo sviluppo di principî già accolti nel messaggio sociale degli apostoli. La diversità non sta nei principî, bensì negli oggetti successivamente presentati al giudizio dei principî.

In conclusione c'è stato un reale progresso dogmatico, le cui linee sono queste: passaggio dal principio alla conclusione, dall'implicito all'esplicito, dall'accettato per fede e non sottolineato all'interesse specifico che lo pone nella zona di luce;[19] dal concreto plastico all'astratto analizzato e teorico; dal puro mistero all'analogico (parziale) approfondimento di ragione; dal nudo enunciato alla sua intima e composta ricchezza; dalla considerazione frammentaria alla sintesi; dalla verità in sé all'architettura di tutte le verità; dalla

---

[17] Vedi POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1931 (4 volumi).

[18] Vedi VERNET, *La spiritualité médiévale*, Paris.

[19] È il caso di verità che venivano espresse in qualche sfumatura biblica, delle quali meno ci si interessava e che si accettavano almeno in quanto si accettava tutta la Bibbia.

semplice affermazione di Tradizione alla eruditissima indagine sui suoi documenti probativi; dalle semplici e spontanee esegesi allo sfruttamento di una munitissima critica.

Ma tutto questo, se significa una « vita » del deposito rivelato, non significa una mutazione o un sostanziale accrescimento; non si tratta di veder crescere nuove piante accanto al tronco del Cristo, ma solo di veder, su di quello, nuove gemme e nuovi rami fioriti dall'unica linfa divina e tutti in un modo o nell'altro contenuti nello stesso tronco vitale.

Questo asserto capitale avrà la sua storica dimostrazione nell'analisi dei singoli dogmi. La evoluzione sostanziale del dogma fu una posizione acattolica, che prima servì ai Greci e per essi a Fozio, allo scopo di staccarsi dai Latini; poi venne più o meno sommessamente ripetuta nei tentativi anarcoidi del Medio Evo; fu rinfacciata ingiustamente a Roma, per giustificare la presunzione d'una riforma, da Lutero; finalmente fu cavallo di battaglia dei modernisti. Proprio contro costoro la Chiesa intervenne in modo categorico ad affermare la sostanziale inalterabilità del dogma. Ciò fu soprattutto per opera di Pio X coll'enciclica *Pascendi* (7 settembre 1907), col decreto *Lamentabili* (3 luglio 1907), col « motu proprio » *Sacrorum Antistitum* (1° settembre 1910).[20]

A noi non interessa sapere se gli apostoli conoscessero esplicitamente quanto conosciamo noi oggi, anzi quanto conosceranno i teologi al tempo del giudizio universale (questione molto a cuore al p. Marin Sola); non ci interessa più di quanto ci importi sapere se tale scienza esplicita avessero i primi cristiani, dei quali sappiamo che non l'ebbero. E ciò appunto perché dobbiamo constatare il progresso reale nelle linee — per nulla compromettenti — esposte or ora. Tale questione non ha in fondo nulla a vedere con la storia del dogma, poiché non ne sposta né i termini, né la conclusione; ma riguarda solo lo stato più o meno beato, intellettualmente parlando, dei dodici. Magnifica l'espressione di Newman,[21] per cui la teologia moderna ha « adeguato » i principî primitivi, nel senso che li ha « sfruttati » con maggior larghezza e ne ha mostrato la fecondità intima.

La storia del dogma rivela momenti difficili. Il passaggio dall'implicito all'esplicito, dal virtuale all'attuale, dal principio alla conclusione, dal concreto all'astratto, non è scevro, allorché si tratta di verità divine, da pericoli e da difficoltà. Sicché questo sviluppo

---

[20] DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 2001 segg., 2071 segg., 2145 segg.
[21] *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*, 36-37.

non è sempre stato pacifico, non sempre sereno ed immediato. Gli uomini l'hanno talvolta intrapreso, ma il passo è stato incerto, oscillante, d i s p u t a t o. Nel primo slancio della ricerca non mancò il disorientamento di taluno. Accade così in tutte le ricerche umane, e la Provvidenza che guida le sorti della rivelazione non dà in via ordinaria l'ispirazione o la scienza infusa. Ripetiamo, garantisce l'epilogo, lascia libero il processo e libere in esso le leggi della debolezza umana. Prima di giungere all'epilogo che è o l'approvazione della Chiesa o il « consenso », permane lo stato di ricerca e, se occorre, di disputa. La disputa, nelle diverse posizioni, dilucida l'argomento. Poi s'acqueta il movimento, l'indirizzo si fa netto, si rendono perspicue ragioni, la verità dedotta, applicata, dettagliata balza finalmente dal suo laborioso travaglio. Nel secolo tredicesimo, dopo secoli e secoli di tranquillo consenso basato sulla Tradizione e mentre si continuava in tutta la Chiesa a celebrarne la festa, si dubitò da taluni (pare dallo stesso S. Tommaso) dell'Immacolata Concezione. Ciò provocò il più attento esame: le nubi poi si sciolsero.

Lo stigma del travaglio che accompagna lo sviluppo dogmatico è attestato dal fatto che anche oggi su qualche punto, certo secondario e affatto necessario, nella onestà dell'indagine, i Teologi disputano tra loro. Non che proprio tutte queste dispute abbiano il diritto di rimanere; quelle che sono serie attendono il progredire della teologia. Esse fanno parte della « *naturalezza* » che Cristo ha lasciato alla Chiesa e all'opera del suo magistero, nonostante le divine garanzie. *Tutto lo studio sulla Scrittura, sulla Tradizione, sulla storia del dogma ha rivelato questa nuova nota di naturalezza del regno di Dio in terra.* Il travaglio della naturalezza spiega anche perché vi possano essere *definizioni* in apparenza tardive da parte della Chiesa. Essa non definisce solennemente sia per mezzo del Papa, sia per mezzo del concilio, senza una ragione. E la ragione più frequente è appunto la crisi eretica o un travaglio di disputa tra Dottori cattolici, sorto, magari, dopo un pacifico possesso della verità. Le definizioni ad esempio del concilio di Trento, nulla innovano: sono solo la risposta alla confusione sollevata dal protestantesimo. Qualche volta si tratta di una opportunità di richiamo efficace in certe contingenze (dubbi - ricerche nello sviluppo dei principî rivelati, sulla infallibilità pontificia, 1870), oppure di stimolo alla pietà (è il caso della definizione sull'immacolato concepimento della Madonna, 1854), oppure ancora della conferma di uno di quegli sviluppi deduttivi e simili di cui si è parlato sopra (vedi

definizioni del concilio di Vienne - 1311). Se non ci rendessimo conto di questo travaglio esterno (eresie - lotte) ed interno (dubbi - ricerche nello sviluppo dei principî rivelati), nulla capiremmo del perché le definizioni solenni della Chiesa siano scaglionate anche a tale distanza dalle origini, senza essere una correzione od indebita aggiunta alle origini stesse. *Senza l'idea della « naturalezza » nell'opera divina, non si può capire la Chiesa.* Essa rimane allora un mistero fondo o addirittura una contraddizione. Gli stessi suoi oppositori partono da questa strana pretesa: che Dio avrebbe dovuto farla divina senza ombra di umanità. Ora Dio nel mondo non disdice la legge del mondo.

Il lettore si sarà forse chiesto che mai abbia a vedere col tema generale di questo capitolo la lunga divagazione sulla storia del dogma e sullo sviluppo dogmatico.

Ha questa ben chiara finalità:

— anzitutto mostra come la trasmissione del deposito rivelato non solo passi attraverso l'umanità (il che si è dimostrato al capitolo precedente) ma, senza derogare alla infallibilità, si svolga con tante leggi umane di sviluppo e di travaglio. Il che nulla toglie, anzi molto apporta alla grandezza del fatto;

— in secondo luogo rivela che questa trasmissione è stata veramente viva, passando per una azione vitale secondo la caratteristica impressa da Gesù al magistero della Chiesa. Ebbe infatti il progresso e la fecondità incorrotta, il che è segno di vita;

— ancora: afferma come la trasmissione non fu una pura ripetizione delle parole di Gesù e degli apostoli, il che sarebbe stato umanamente più accorto e meno rischioso, nonché scevro di responsabilità; ha avuto invece una sorprendente ricchezza, tale da lasciar un campo vastissimo all'indagine ed alla originalità, senza ombra di quella musoneria che l'ignoranza ha purtroppo attribuito alla dogmatica;

— finalmente dà un'idea molto concreta e molto comprensiva dell'azione e dell'efficacia del magistero ecclesiastico, sulla cui infallibilità poggia la fedeltà assoluta della trasmissione, congiunta — il che parrebbe impossibile — alla sua straordinaria fecondità.

Ritorniamo all'idea del m i n i m o m e z z o che, colla legge della n a t u r a l e z z a, rappresenta un punto saliente nei risultati di questo capitolo.

Chi sente parlare dell'insegnamento sicuro, anzi divino della Chiesa, più d'una volta sorride perché non sa capacitarsi, non ve-

dendo miracoli patenti, che sia proprio così. Egli crede che Dio, passando per la strada, abbia proprio bisogno di sollevare della polvere, come facciamo noi. Dio può far le cose senza complicazione alcuna e colla semplicità estrema. Tutta questa mirabile storia di trasmissione, che abbiamo narrata con la sua logica interna, si riduce al fatto di una pura assistenza negativa. Ché tale è la infallibilità. Solo più tardi sapremo della grazia di Dio. Ma chi riflette sa che la s e m p l i c i t à delle cose è un segno della verità.

# V

# IL RAGGIO DI AZIONE DELLA CHIESA

Ci è noto che nel pensiero di Gesù la Chiesa non è inerte monumento, ma ha una vivacissima azione magisteriale, giurisdizionale, santificatrice, sociale.[1] Per questi aspetti essa avanza su tutte le vie del mondo: l'intelligenza, la volontà, la comunità, i destini trascendenti sono coinvolti. Ora che il quadro qualitativo dell'« azione » della Chiesa è completo, si tratta di determinare meglio la estensione o il raggio di tale azione.

Dobbiamo precisare facendo scaturire le idee con inflessibile logica non da elementi indiretti, ma dalla essenza stessa della Chiesa e dei suoi poteri. Solo in tal modo la responsabilità delle affermazioni non è nostra, bensì rimonta al Cristo.

Neppure dobbiamo guardare al raggio d'azione che di fatto gli uomini di buona o mala volontà le possono consentire di esercitare; ci interessa quello che alla Chiesa spetta di diritto e quello che di essa è efficace ad onta di tutto. Così si vedrà meglio come la sua azione non può essere « filtrata » o « inibita » dalle cose umane.

## 1. - Nella legge morale.

Il magistero ha per oggetto anche tutta la legge morale.[2] L'insegna, ne giudica, ne è criterio, secondo ha commesso Gesù Cristo. Esso è pertanto in grado di decidere automaticamente sulla corrispondenza tra l'atto libero dell'uomo e la norma eterna che sta in Dio. La morale infatti è tutta in questo riferimento di conformità o difformità alla volontà del Creatore. Ora la Chiesa ha nelle sue mani la legge col mandato di interpretarla, quindi di adeguarla ai singoli atti e giudicarne di conseguenza. Proprio in questo uf-

[1] Vedi parte I, capp. V, VII, VIII, XII.
[2] Vedi parte I, capp. V-VI.

ficio essa ha un raggio immensamente più largo della sua stessa giurisdizione.

Infatti tutti gli atti liberi degli uomini hanno, appunto perché liberi, un aspetto morale: sono autonomia scelta o ripudio della legge; sono imputabili, appunto perché autonomi, cioè completamente dell'iniziativa umana; convergono o contrastano colla volontà di Dio. Diciamo « tutti », perché tutto dipende da Dio: nulla quindi può rimanere indifferente rispetto alla norma divina: o è pro o è contro. L'aspetto morale di ogni atto potrà non tenersi in conto, ma obiettivamente non lo si sfugge.

Il carattere « morale » degli atti liberi li riconduce tutti sotto il raggio d'azione del magistero della Chiesa, in quanto ad essa, interprete della parola di Dio, tocca giudicare se, come e in qual misura, convengano o non convengano con la legge suprema. Non le compete affatto giudicare del valore scientifico, tecnico, utilitaristico, tattico delle azioni umane, però questi valori per l'uomo, essenzialmente « uomo », sono secondari.

Così l'azione magisteriale della Chiesa è ampia quanto la legge morale che ne è oggetto, ossia si estende quanto l'azione libera, di qualunque uomo. Anche dei non cristiani, poiché essa detiene la prima legge di Dio e la sua infallibile interpretazione; quella legge appunto che vale per tutti gli uomini e che assorbe e canonizza il diritto di natura, al quale sono tenuti pure i non cristiani. Infatti dei due estremi sui quali si imposta la morale, atto libero e legge, il potere di giudicare appartiene a chi possiede la legge, che è norma e criterio di giudizio pratico.

Ciò non è indifferente: l'aspetto morale degli atti è fondamentale in quanto con esso solo collimano tutti gli interessi e le armonie di cui si sostenta e si equilibra la vita, avendo Dio ordinato ogni altra legge fisica in ossequio a quella morale. Esser arbitro quindi della legge morale è andar ben oltre quello che in superficie appare. Chi non s'interessa di Dio s'interesserà pure dell'armonia, cioè della sua felicità nella vita.

Per questo motivo tante azioni ed iniziative col cui aspetto civile e tecnico la Chiesa non ha nulla a vedere, la interessano e profondamente, in quanto o sublimano e purificano, o avviliscono e macchiano la coscienza innanzi a Dio; in quanto affrettano od impediscono il conseguimento del regno eterno, in quanto sono conformi o difformi dall'affermazione del regno del Cristo in terra.

Il diritto, gli ordinamenti sociali, internazionali, il modo di organizzare e reggere i popoli passano — solo per l'aspetto dichiarato — innanzi al magistero della Chiesa. Le encicliche sociali di

Leone XIII, quelle sul regime degli Stati [3] dello stesso grande Papa, non meno dei messaggi natalizi di Pio XII (1939-1942),[4] non sono una intrusione indebita. E neppure lo è la celeberrima « *nota* » alle nazioni di Benedetto XV (1° agosto 1917). La ragione è chiara. Le conseguenze sono manifeste; il diritto di natura, le esigenze d'umanità per tutte le genti, la giustizia legale, distributiva, commutativa, la equità, l'equilibrio, hanno, per quanto concerne la chiarezza delle idee, l'affermazione limpida, disinteressata e lineare, un patrono ed una garanzia sicuri e inattaccabili.

Per questa funzione la Chiesa va al di là dei suoi confini: è una istituzione del mondo. Negli avvenimenti sono presenti, anzi presiedono le idee, i programmi: la Chiesa vi è in mezzo, severo richiamo, poderoso punto di riferimento, che nessuno può comperare ed asservire, come non si compera e non si fa mancipio Dio stesso. La prima difesa contro il delitto sta nell'affermazione incessante che condanna il delitto. La Chiesa, proclamando i diritti della persona umana, criterio morale per il trattamento da farsi ad essa, è stata la prima giusta e non partigiana alleata degli operai e dei popoli oppressi. Essa non può disinteressarsi di nessuna questione, per il fatto semplicissimo che ogni questione è morale od è immorale. L'esser d'ordine pubblico piuttosto che privato non importa nulla, perché l'ordine pubblico è suddito di Dio quanto quello privato.

L'ordine morale è più largo e più profondo di quello giuridico: la Chiesa ne segue l'ampiezza.

## 2. - Nella verità.

L'azione magisteriale della Chiesa, in quanto propone infallibilmente la verità rivelata e i suoi connessi, ha il raggio d'influenza, appunto, di questa verità. Il quale è più esteso di quello della stessa legge. Infatti la verità rivelata, oltre ad essere il fondamento della legge, è tale da dare il tono ed il criterio all'intelletto e alla mentalità nella giusta estimazione delle cose, nella impostazione e risoluzione armonica di tutti i problemi. Essa diventa del pensiero, nonché di quanto si illumina col pensiero: è inconcepibile un « pensiero » legittimamente diverso da quello di Dio.

---

[3] *Diuturnum illud* (29 giugno 1881), sul principato politico; *Immortale Dei* (1 novembre 1885), sulla costituzione cristiana degli Stati; *Libertas praestantissimum* (20 giugno 1888), sull'ambito della libertà e dell'azione civile, ecc.

[4] Vedi G. Gonella, *Presupposti di un ordine internazionale*, Città del Vaticano, 1942.

Più in breve: la rivelazione mette tutto sotto un angolo di visuale. Ogni cosa ne subisce l'influenza.

Altro è vedere una questione internazionale dal punto di vista cristiano, altro dal punto di vista materialistico. Altro è il giudizio del fatto politico nella luce del Vangelo, altro è nella luce di Machiavelli.

Ne risulta una funzione di equilibrio e di preservazione che la Chiesa compie contro le troppo facili attrazioni umane. Il tutto senza per nulla limitare quell'immenso campo di realtà che il Creatore « ha lasciato alle dispute » delle sue creature.

La verità cristiana dà un senso della vita, delle cose, del mondo, ben definito eppur totale; dona alla scienza una inquadratura superiore ed unitaria. Non esiste settore che non le si trovi di fronte.

### 3. - Nel regime.

Il potere giurisdizionale diretto si esercita sui membri della Chiesa in tutto quello che riguarda, in qualche modo, il raggiungimento del fine eterno. Ha dunque — come si è visto a suo tempo [5] — dei limiti ben definiti. Tutto il complesso delle leggi ecclesiastiche ne è la massima espressione.

Ma il raggio d'azione è proprio ferreamente contenuto in quei limiti o li sorpassa?

È necessario rilevare che l'azione della Chiesa si estende in profondità, oltre i formali limiti esterni, ed ecco come. Essa, per la sua connessione con quanto riguarda la vita eterna, può arrivare ad imperare, almeno in una forma indiretta, atti interni, oltre quelli di natura visibile e sociale.

Infatti il tutto è proporzionato colla sua costituzione e finalità: presiede a tutti i rapporti con Dio; ora essi sono di natura ben più completa ed interiore che non i rapporti coi nostri simili e con la stessa società terrena. Di qui la più profonda sfera d'influenza e quindi il più largo oggetto, giacché gli uomini vivono molto più in profondità che in superficie; è più varia e ricca la vita interna che non quella esterna. È una zona nella quale i poteri esterni non possono avventurarsi.

L'azione di regime della Chiesa ha un accostamento singolare, prende un carattere intimo, segue l'uomo dove esso è solo con se stesso. Con questo si insinua l'immensa portata psicologica della Chiesa, tale che, anche umanamente, la fa grandeggiare.

---

[5] Vedi parte I, cap. VII.

Il raggio d'influenza giurisdizionale della Chiesa ha una estensione alla quale non sempre si riflette. Arriva cioè a tutti i validamente battezzati, sia pure non cattolici. Il Battesimo infatti, istituzione del Cristo, valevole unicamente dalla sua volontà, non ascrive ad una Chiesa che non sia del Cristo. Anche dato da un acattolico, incorpora non a questa o quella setta eretica, bensì alla vera Chiesa di Gesù, cioè alla Chiesa cattolica. Così gli eretici o scismatici battezzati sono per diritto divino soggetti alla giurisdizione ecclesiastica ed alle leggi ecclesiastiche. Tant'è vero che, per non render nullo il matrimonio degli acattolici battezzati, non osservando essi la forma prescritta, la Chiesa ve li ha espressamente dispensati.[6]

L'irregolare situazione del suddito non sminuisce per nulla il valore dell'autorità. Altra questione è se e come la Chiesa usi di tale suo nativo diritto.

Il raggio d'azione della Chiesa nel regime ingigantisce per una singolare istituzione di Gesù. Egli le ha conferito il potere di rimettere o ritenere tutti i peccati attraverso un atto di natura sacramentaria e giudiziaria, la Penitenza.[7] Questo potere non è richiesto per sé dalla natura di società, in quanto la società consta di rapporti tra uomini e non ha a che vedere (per sé) nelle intime relazioni tra uomo e Dio. Il peccato è appunto nei confronti con Dio. Il Cristo quel potere lo ha misericordiosamente dato in vista del fine proprio e soprannaturale di questa s p e c i a l i s s i m a società che è la Chiesa.

Per tale motivo l'influenza della Chiesa si estende a tutta l'umana attività che ha ragione di peccato; vi si estende in una forma necessaria, in quanto nessun uomo potrà mai raggiungere il perdono di Dio e la salvezza senza un ricorso, almeno in voto, al potere di perdonare concesso alla Chiesa. La conseguenza si direbbe non priva di umorismo: chi più si allontana dalla Chiesa, più cade sotto il suo potere.

Prima osservavamo il raggio d'azione estendersi all'intimo, ora lo vediamo giungere a tutto l'interno dramma umano, dove l'appello alla serenità è più forte e spesso angoscioso di ogni voce esterna. La sistemazione morale e spirituale delle coscienze è di tale importanza da subordinare molti problemi e molti aspetti anche non secondari della vita esteriore. La estensione del potere e del raggio d'azione è evidente: essa raggiunge una t o t a l i t à. Ma quel potere « vicario del Cristo » non è un dominio, bensì un s e r v i z i o

---

[6] *Codex Juris Canonici*, can. 1099, par. 2.
[7] *Mt.*, XVI, 19; XVIII, 18; *Giov.*, XX, 23.

reso costantemente agli uomini. Proprio questo occorre sottolineare: se il raggio d'azione della Chiesa appare straordinariamente vasto ed imponente, esso, secondo il concetto di Gesù, è un beneficio che deve tutto irrorare e salvare, e che la paternità divina ha fatto agli uomini; non è una catena o una complicazione di più imposta al loro angustioso stato.

Chi osserva in complesso il valore dell'azione ecclesiastica di regime delle anime, deve pur fare un'altra constatazione. Essa si appoggia ad una garanzia divina [8] e ad una promessa divina.[9] Di qui la certezza di una efficacia tale da non essere subordinata sostanzialmente a nessuna delle mutazioni contingenti. Il raggio d'azione si estende così (e parliamo non di questo o quel fatto, ma della Chiesa in genere) alla zona della certezza. C'è un alleato sotterraneo di cui dovremo discorrere nella parte seguente.

### 4. - Nei rapporti con Dio.

Il raggio d'azione della Chiesa, dagli uomini socialmente considerati, passa a loro intorno ed in questo già distacca le istituzioni umane; non s'arresta qui. Beneficiando dei rapporti intimi di disegno e di finalità con un ordine eterno [10] arriva a situazioni, fatti, valori che interessano i supremi destini degli uomini, e vi arriva non solo per un interessamento morale ad una più delicata precisazione; vi giunge con una capacità obiettiva di disporre, immutare, sanare. Tutto ciò è incomprensibile, anzi chimerico per chi avesse rotto il filo logico che aggancia l'uno all'altro gli argomenti di questo volume, ed esso stesso al volume precedente, ove s'è dimostrato il valore del Cristo, riflesso poi nell'opera sua. L'efficacia di azione in questo settore non è direttamente sperimentabile, è espressa però dal pensiero del Cristo. È obiettiva quanto lui, e dimostra la grandezza di un'idea alla quale è piccolo il mondo.

Gesù diede a Pietro ed alla Chiesa il potere di sciogliere da ogni vincolo e di legare.[11] Vincolo supremo per il raggiungimento del regno eterno è il peccato: la Chiesa può scioglierlo.[12] Ma conseguentemente è vincolo il debito di pena che può rimanere a scontarsi anche dopo il peccato rimesso. Per la generalità della conces-

---

[8] *Mt.*, XVIII, 18.
[9] *Mt.*, XIII, 33; XXVIII, 20; *Giov.* XVI.
[10] Vedi parte I, cap. II.
[11] *Mt.*, XVI, 19; XVIII, 18.
[12] *Giov.*, XX, 28.

sione, la Chiesa è in grado di condonare anche questo, regolando quindi la stessa contabilità di giustizia con Dio. Con ciò essa elargisce le « indulgenze », che sono dunque un'applicazione diretta del potere universale dato a Pietro e alla stessa Chiesa. Ma si arriva più in là. Pietro e la Chiesa hanno avuto ogni potere su quanto è di pertinenza del regno di Dio. È tesoro di questo il merito accumulato dai suoi membri. La Chiesa ne può disporre dunque applicandolo a chi crede, appunto nelle indulgenze. Si tratta dei meriti sovrabbondanti del Cristo, della Vergine, dei Santi, dei buoni fedeli. Così libera dal debito di pena, di fronte alla divina giustizia e di fronte all'eternità. Non impoverisce nessuno: le azioni buone dei fedeli — fatte in grazia di Dio, come a suo tempo vedremo — possono servire agli altri senza diminuire il merito personale. Non si dimentichi che la Chiesa è la fase terrena del regno di Dio, della Comunione dei santi. Non la possiamo mai stralciare dal grande sfondo sul quale l'ha collocata il pensiero di Gesù.[13]

Non è concepibile al di fuori del diritto divino un potere che nei sudditi scenda fino a questo punto e vi scenda senza tirannia, perché non viola e non immiserisce, ma attua l'unione della più grande famiglia che il pensiero umano conosca.

Veicolo dell'azione, di cui estendono il raggio ad un piano soprannaturale, sono i sacramenti. La dottrina che di essi la Chiesa, dal Cristo, porta nelle sue mani, asserisce di loro cose mirabili: adducono una ricchezza divina, una forza che anche psicologicamente sana il problema della debolezza negli uomini, risolvono i destini eterni, articolano l'esistenza terrena. Tutto questo in perfetta indipendenza dalla dignità spirituale e persino dalla fede di chi li amministra, come vedremo meglio a suo tempo. I sacramenti sono un tentacolo verso le profondità più misteriose. Il lettore si sarà accorto che, una volta ricostruita con certezza la storia della Chiesa e individuata nella Chiesa romana, il discorso si sposta dagli ordinari fatti di questo mondo ad un altro piano più alto, ma, soprattutto, lontano dalle cose di cui gli uomini si occupano abitualmente. E forse sentirà di doversi disporre, quasi entrasse in un castello fatato, a udir cose solenni, maestose e commoventi. Anzi, se ha seguito il piano divino delineato fin qui, si meraviglierebbe fortemente a pensare che fosse diverso. Poiché con questo battiamo alle porte del *mysterium Ecclesiae*, di cui tra poco si discorrerà. Una serie di fatti singolari ve l'hanno disposto: è logico che gli edifici possenti s'innalzino al cielo, e il cielo è sempre misterioso. L'argomento di questo capitolo non è dunque concluso ancora.

[13] Vedi parte I, cap. II.

# VI

# DI FRONTE ALLA CITTÀ DEL MONDO (*)

Dunque il raggio d'azione della Chiesa si estende a tutti i cristiani e profondamente; si estende inoltre a tutti gli uomini per la sua funzione evangelizzatrice e per l'ufficio magisteriale che essa tiene riguardo alla morale ed agli stessi principî di diritto di natura.

Tutti costoro li incontra nel mondo, e per incontrarli vi entra. Ecco dunque la Chiesa dinanzi alla città del mondo, la società civile, l'umanità, lo stato. Sorgono così i suoi rapporti colla città del mondo. Gli stessi principî posti dal Cristo e fin qui ferreamente svolti devono precisare ed illuminare questi rapporti. Poiché la missione della Chiesa prima di tutto è diffusiva del bene del Cristo, vediamo che cosa essa debba d a r e a l m o n d o (aspetto *ministeriale dei rapporti*) ed in che situazione si trovi con esso (aspetto *giuridico*).

## 1. - La testimonianza alla verità.

Anzitutto la Chiesa deve dare e dà al mondo la testimonianza della verità. Gesù stesso lo ha inequivocabilmente definito; quando Pilato lo interrogò: — Sei tu dunque re? — Gesù rispose: — Tu lo dici; io son nato e venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità.[1]

Immediatamente prima aveva parlato del regno: Gesù lega i due concetti e li abbina; anche il regno deve la testimonianza alla verità. Nessuno si è mai accollata una simile impresa universale. Essa impegna. Del resto l'onere di una tale testimonianza è il significato recondito e vitale di tutto il magistero infallibile che non avrebbe altrimenti senso.

La « testimonianza » si misura e si valuta tanto quanto si stima la v e r i t à, che è il fondamento del reale, del morale, del pratico,

---

(*) Vedi S. Agostino, *De civitate Dei.*

[1] *Giov.*, XVIII, 37.

di tutto. Si può subito pensare che la testimonianza sia solo quella trattata a lungo fin qui e relativa al complesso della rivelazione. No, essa è più vasta. Vediamolo.

La Chiesa rende testimonianza alla verità perché il suo atteggiamento è anzitutto e soprattutto volto a Dio. La sua natura essenzialmente religiosa e soprannaturale lo dice. Essa ha preoccupazione di Dio: tutto sta sotto questo angolo di visuale. Con ciò si eleva a simbolo, ad esempio e diventa perennemente instauratrice di un principio: « Il supremo, vero e doveroso atteggiamento degli uomini deve avere lo stesso oggetto, Dio ». Chi riflette e crede a Dio deve trovare naturalissimo che la prima cosa di cui gli uomini hanno ad occuparsi sia proprio lui. È la prima verità equilibratrice, la sola che restituisce alle cose proporzioni umane e non mostruose. La Chiesa, rendendo testimonianza, tiene ben alto il principio che rende giusti e criteriati gli uomini, i popoli, le loro azioni, e nel quale — è troppo evidente per dimostrarlo — dovrebbero essere commensurate, giudicate le cose e i fatti.

La Chiesa rende testimonianza alla verità perché è in essa immutabile. Infatti non solo ha per divina garanzia la immutabilità dogmatica ma, conseguentemente alla fermezza dei principî, ha incorruttibile la sua azione pratica nel campo spirituale; dove alcuni uomini potranno sbagliare, ma dove la « linea » segnata non si cancella mai. Questa testimonianza è tanto più solenne, purissima ed austera, in quanto, al di fuori di essa, la verità non accoglie troppo spesso tale omaggio di immutabilità.

Tutti comprendono che il relativismo nelle somme e più necessarie espressioni di verità è causa della confusione babelica del mondo. La verità è il primo ostacolo dell'ingiustizia e dell'egoismo: per questo dovrebbe mutare sempre.

La Chiesa rende testimonianza alla verità perché, proprio mirando all'ultimo fine assegnatole dal fondatore, vuole, loda ed esalta solamente il bene, la virtù, la santità, anche (ove occorre) cogli onori degli altari. Cioè: vuole, onora ed esalta il solo modo col quale si può tradurre la verità eterna nelle azioni contingenti. È difficile misurare appieno che significhi per il mondo un simile esempio, netto e fermo. Infatti esso fissa e tiene saldi i veri valori.

La Chiesa rende testimonianza alla verità perché il patrimonio morale divinamente affidatole contiene quei supremi principî di sapienza, giustizia, equità e carità; perché inoltre nel deposito della fede offre quella così completa valutazione dell'uomo, del tempo, della vita e dei suoi destini, dai quali possono rettamente misu-

rarsi tutte le cose umane. Queste, ispirandosi a quella divina verità che è « nella » Chiesa, ma non è « della » Chiesa, è invero del figlio di Dio fatto uomo, potranno averne luce, saggezza, senso di giustizia, misura ed umanità; potranno evitare errori, colpe e inutili quanto dannose esperienze. Tutto ciò senza per nulla coartare l'iniziativa umana o la sua fecondità necessaria alla convivenza sociale.

La Chiesa rende testimonianza alla verità perché propone e proporrà, senza soste e senza esitazione, come la più alta giustizia per gli uomini singoli e per i popoli resti sempre, sovra ogni altra, quella della eterna salvezza dell'anima. Essa rivendica quindi nelle cose una gerarchia, una priorità, inducendo dei confronti e legittimando, ove occorra, dei sacrifici.

Finalmente la Chiesa rende testimonianza alla verità, confessando soprattutto Gesù Cristo, vero Dio e vero Uomo, principio ed esemplare del raccordo tra le cose umane e le cose divine, illuminando in lui vita ed ideali della stessa luce di Dio.

Ricondurre sempre alla verità è unificare, perché l'errore e la menzogna mettono un insanabile e doloroso dissidio tra l'obiettività delle cose e le fantasie arbitrarie e sconclusionate.

## 2. - La formazione degli uomini.

Nel compito della Chiesa c'è per volontà del fondatore la « formazione » delle anime, la quale diventa contributo di primo ordine alla città del mondo.

La società civile non basta a se stessa se non ha le coscienze formate ed ossequenti, se non ne raccoglie omaggio di verità e di giustizia, se non ha fondamento di pace, nella pace e nell'equilibrio interiore, oltre il turbamento dell'orgoglio e dei sensi. In altri termini, alla « città del mondo » non occorre un uomo « esteriormente » formato, bensì un uomo « interiormente convinto ed onesto ». Quanto più essa prende coscienza del suo vero bisogno, tanto più stima ed ama chi la può aiutare a soddisfarlo. Non sempre ha avuto tempo di prendere questa coscienza, perché sovente ha altro da fare che accorgersi del suo vero bene. Il suo peccato le apporta una straordinaria capacità di illudersi, sicché, mentre è fatta di uomini che pur sentono le profonde evocazioni della loro anima e del loro dolore, questi mettono la maschera dell'anonimo ambiente allorché fanno la « società ».

Così, spesse volte, la Chiesa deve, da buon Samaritano, curare un ammalato che non sa di esserlo. La città del mondo difficilmente è in grado di formare da sola le anime. Storicamente è vero questo:

che i popoli furono forti nei singoli per convinzione, lealtà, carattere, in quanto restarono vicini alle sorgenti primitive delle istituzioni di diritto naturale, ossia fintanto che restò la vigoria di esse (famiglia, ecc.) e la stessa « linea » della natura, per l'intima forza e la semplicità esteriore, poté prendere il sopravvento. La città del mondo vi ebbe sempre poco merito. Chi vuol sapere che cosa la città del mondo rischia per lo più di fare, se abbandonata a se stessa, legga il primo capitolo della lettera di S. Paolo ai Romani, e delle gloriose storie antiche cerchi di conoscere quanto si trovava oltre il piccolo cerchio di luce proiettata da panegiristi e da poeti. La gravità del problema cresce se si pensa che, coll'eccedenza data al senso nella civiltà esteriore e meccanica, la corruzione delle anime aumenta incessantemente le sue probabilità. Come è vero che, col crescere della mollezza offerta dal progresso, occorre cresca la mortificazione cristiana, per far contrappeso alla anchilosi della volontà che è frutto di quella; così è vero che, coll'incedere della nostra civiltà, aumenta di fatto il bisogno della Chiesa come educatrice. Ciò acquista valore quando si conosce la psicologia umana e si sa che il mondo interiore può, sì, esserne corrotto e ossessionato, ma sfugge sempre al vero dominio della « città del mondo ». L'uomo è un labirinto che l'azione superficiale non penetra mai.

Ora, è difficile pensare un'azione volta a dare consistenza interna più efficace di quella della Chiesa. Essa fruisce al massimo dell'elemento religioso, che mette innanzi alle anime motivi solenni, interiori, suggestivi, efficaci. Essa ha la fede che pone in presenza di un ordine sublime; ha una vita soprannaturale; ha, col sacramento della Penitenza, aperto e diretto la via all'interno e alla direzione delle anime; ha, con la stessa Penitenza, la possibilità di conoscere e comprendere in una chiarezza che il prestigio religioso rende sincera; esalta l'ascetismo, il merito, l'amore. Tutto questo la Chiesa possiede per costituzione: nei suoi veri servitori essa, per il distacco dal mondo (povertà di spirito), ha degli strumenti razionali, assolutamente liberi e disimpegnati da impacci terreni, vittoriosi dell'orgoglio e della sensualità, capaci di dedizione e di resistenze invincibili. Essa solo è in grado di disporre di centinaia di migliaia di persone che rinunciano alla famiglia ed al mondo unicamente per servire. Anche se tra costoro ve ne sono di mediocri, la falange resta. Nessun'altra istituzione è posta in una simile situazione di privilegio per l'influenza sull'uomo vero, cioè sulla sua anima. La Chiesa ha l'attrezzatura completa per formare gli educatori e per educare. Questa attrezzatura non è solo una tecnica (anche Freud tentò di copiare la Confessione, malamente intesa, come fosse una tecnica), che forse sarebbe possibile imitare: ma ha l'ambiente ideale perfetto pei fon-

dali dell'anima, che nessuno può sostituire; ha uno spirito che nessuno artificialmente può riprodurre, in quanto è frutto di fede e di influenze soprannaturali; elementi del tutto sottratti ad un puro maneggio terreno. Gli uomini sono anzitutto la loro psicologia; ma la più vicina a questa rimane sempre la Chiesa, per tutte le caratteristiche che abbiamo descritte; come è essa la più ricca di elementi che psicologicamente influenzano. Indubbiamente, che essa, col minimo mezzo e per i puri principî di Gesù, riesca ad essere così perfetta, sicché le sue linee si distribuiscano e si raccolgano con tanta armonia, non si spiega senza ammettere il Cristo Dio. Ma tutte le volte che la « città del mondo » avrà preoccupazione di dominare gli uomini, non di formarli; di sfruttarli e non di migliorare il loro genere di vita, vedrà, erroneamente, nella Chiesa una pura competitrice del dominio, giacché sa bene che per dominare gli uomini bisogna assoggettarli nell'anima, e l'influenza del bene inibisce l'influenza del male.

La Chiesa prosegue il fine suo proprio, quello eterno, lontano dagli interessi e dalle mete umane; ma proprio orientandosi secondo quel supremo epilogo normativo di tutto, offre il più prezioso concorso all'ordine, al progresso, alla civiltà.

Che è questa civiltà? Essa è lo sviluppo armonico della *humanitas*, ossia di tutto quello che è nell'uomo: intelligenza, sentimento, volontà, senso estetico, morale, religione ... Questo sviluppo dell'uomo trasforma per riflesso la materia su cui l'azione umana si rifrange, e se ne ha la civiltà esteriore. Ove uno solo degli elementi dell'*humanitas* manchi, oppure ove soltanto sia rotta la proporzione tra i diversi elementi, non sussiste più né l'*humanitas* né la civiltà, ma è la barbarie. L'intelletto, da solo, sotto la pressione delle concupiscenze è micidiale. Il senso estetico senza quello morale è sensualità. Ciò dice che cosa occorra per avere la vera civiltà; con quale grado di finezza, con quale penetrazione e contatto delle anime ciò si esiga. Non si fa allora fatica a riconoscere che la più vicina allo scopo è, per sua costituzione, la Chiesa.

Riteniamo molto difficile valutarne, anche solo dal punto di vista umano, la grande missione nei confronti della società civile, senza una limpida idea di che sia l'uomo, che occorra per t r a t t a r l o, che sia civiltà, di che disponga chi è per natura volto piuttosto alle cose esteriori.

Il dramma interno della Chiesa sta nel servirsi di uomini passibili di difetti; ma questa condizione è anche di tutti gli altri, mentre gli altri non hanno la divina costituzione della Chiesa

emergente ad onta dei difetti e l'interna sua forza soprannaturale per reprimerli, contenerli, ripararli, asservirli.

È su questa base di criteri che si può valutare la « città di Dio » di fronte alla « città del mondo ».

### 3. - La coesistenza.

La Chiesa coesiste con la città del mondo, e non solo perché è ospite del nostro pianeta, il che non creerebbe troppo complicati problemi. La Chiesa coesiste su un terreno sociale, per la semplice ragione che Gesù l'ha costituita vera società perfetta, gerarchica, visibile, indipendente.[2] È per ciò, soprattutto, che la coesistenza diventa un grave problema. Vediamone i suoi termini e i criteri risolutivi posti da Gesù Cristo.

Poiché è società, la Chiesa non ha con i fedeli solo dei rapporti cultuali, liturgici, esaurendosi nel gestire sacre funzioni e fare sermoni, ma ha coi fedeli dei rapporti sociali veri e propri: educazione, direzione, comando, intervento, sanzioni, iniziative. Affidandole il magistero, Gesù l'ha incaricata di una azione teorica e pratica, illuminativa e formativa verso la vita santa e perfetta; affidandole un potere giurisdizionale, ha inteso — è sempre pensiero suo — che essa dirigesse positivamente ed autorevolmente la vita e le anime in quanto riguarda il raggiungere l'eterna salute e il fine totale dell'uomo. Il punto delicato sta qui: esercizio di giurisdizione e soggetto di tale giurisdizione (persone che sono pure suddite dell'autorità civile). Il punto focale poi della suscettibilità è facilmente individuabile: oggetto della giurisdizione ecclesiastica è oltre qualcosa di esterno, la coscienza degli uomini, sono i loro sentimenti più intimi, delicati, il loro mondo interiore dove sgorga la fede e dove si impone il divino imperativo morale, dove si plasma tutto quello che poi foggia l'azione.

Ora Gesù ha dato due principî risolutori della questione. Prima però occorre considerarne uno che egli ha solo indirettamente toccato, ma che si sente presente nella sua dottrina e che del resto è affermato dal diritto di natura.

Eccolo dunque.

Noi conosciamo già la natura della Chiesa. Occorre altrettanto conoscere i limiti della città del mondo, ossia dell'autorità sociale nella quale essa si organizza, si unifica, agisce non come aggregato,

---

[2] Vedi parte I, cap. XII.

bensì come *corpo*. Ed è naturale: non si definisce il rapporto tra due, senza conoscere le competenze d'entrambi.

L'organizzazione civile — qualunque sia la sua forma — ha uno scopo ben delimitato: esso è il concreto benessere terreno della società. Questo fine non se l'è dato, le è stato assegnato. Ciò è fondamentale, poiché asserisce una dipendenza, anche della città del mondo, da qualche superiore; quindi la priva del carattere di indipendenza assoluta, di principio primo del diritto e del dovere, di incontrollabile disponibilità di sé e degli altri. E che il fine non se lo è assegnato è molto intuitivo. La società come sorge? Si ebbe prima l'individuo; gli istinti sociali di questo lo portarono alla famiglia. Ad esaminare bene l'uomo, la donna, la famiglia stessa, si riconosce all'evidenza che quest'ultima è un completamento dell'individuo. I suoi istinti sociali non si esauriscono là: l'uomo va oltre e si incontra con gli altri individui; le famiglie si intersecano. Ne nascono rapporti; sono rapporti tra creature intelligenti, non quindi determinati dall'istinto, sono liberi. Ciò li pone nell'instabilità di per sé: ecco che, per completarsi, individui e famiglie tendono a stabilizzare i loro rapporti in una forma volitiva, impegnativa: si ha l'organizzazione sociale. Il principio stabilizzatore è l'autorità. Donde sorge dunque? Dalle istituzioni naturali precedenti, famiglia e individuo. Mediante quali elementi? Mediante il complesso degli istinti di natura. In ultima analisi, donde trae vita e forma? Dalla natura stessa. E questa? Da Dio Creatore. Tale successione naturale dà alla società civile un carattere complementare, o di complemento, rispetto all'individuo e alla famiglia. Non li annulla, li deve beneficare. Con ciò la finalità fissata dalla natura, quindi da Dio autore di essa, quindi col carattere di obbligazione morale indiscutibile, irriducibile che da Dio promana. Quanto è necessario ed utile al benessere terreno degli uomini entra nella competenza della città del mondo. Quanto è oltre tale mandato esula dal suo diretto raggio d'azione.

Il benessere terreno degli uomini demarca nettamente le competenze: è un onere ed un limite, come limite ed insieme è la dipendenza da Dio. L'ordine strettamente spirituale, soprannaturale ed eterno, con quanto ha necessariamente connesso a sé, valica la giurisdizione della città del mondo. *Appunto questo concetto di « limite », che nega una totalità assoluta, lascia comprendere esserci posto per un'altra autorità oltre quel limite, divenire così possibile una « coesistenza ».*

Osserviamo ora la città di Dio, la Chiesa. Essa pure ha un limite

di competenza imposto dal suo scopo, che è la salvezza degli uomini. Essa può quanto rientra anche indirettamente in questa finalità.[3] I due campi sono dunque ben distinti. Gesù stesso ha demarcato la individuazione donando alla sua Chiesa uno scopo religioso. I sudditi dello stato sono pure sudditi della Chiesa, ma sotto aspetto diverso, in campi diversi. Si profilano qui i casi di competenza mista: li esamineremo tra poco.

Finalmente Gesù Cristo, che pur ha dato una così impressionante pienezza alla autorità della sua Chiesa, ha rispettato il potere pertinente alla società civile. A questo riguardo, in lui non necessario, egli ha ispirato la sua condotta verso ogni potere costituito. L'ossequio alla legge mosaica e la perfetta correttezza verso l'autorità sia giudaica sia romana e persino fiscale è netta nel Vangelo. Ha rigorosamente riconosciuto i diritti di Cesare, pur rimarcando che non tutti i diritti aveva Cesare, sì da essere egli l i m i t a t o nelle sua attribuzioni, e ciò perché esistono diritti propri di Dio e definiti unicamente dalla volontà di Dio.[4] Gesù ha voluto per la sua Chiesa un miraggio eterno: la dottrina morale che le ha messo accanto è tutta per ispirarle il distacco dalla terra e della terra solo l'uso necessario ed utile al fine ultimo. Egli non le ha lasciato alcun sogno di preminenza umana, che la ponesse pericolosa concorrente alle ambizioni della città del mondo. Si tratta dunque per lui di due forze parallele e non affatto estranee, ma il cui raggio d'azione spazia semplicemente in campi diversi.

La coesistenza è possibile. È tuttavia giusto rilevare che, colla costituzione di una società perfetta nuova, Gesù ha imposto un certo limite ulteriore alla città del mondo: questa infatti d e v e accogliere quella, deve farle p o s t o ; contrae altri doveri, come vedremo; per i sudditi della Chiesa non ha più quei poteri che — forse — le competevano circa la religione naturale. Il vero limite imposto è questo: che la città del mondo non sia più sola e che esista qualcosa di perfettamente indipendente da essa. Ciò spiega perché gli appetiti umani non abbiano poi sempre taciuto e non abbiano talvolta ricusato di farsi sanguinari.

Ci pare opportuno esaminare più analiticamente alcuni aspetti della « coesistenza » nella « distinzione » dei campi e nella apparente « interferenza ». Essi riguardano in particolar modo l'influsso esercitato dalla Chiesa perché la *civitas mundi* sia cristiana, l'educazione e la libera organizzazione dell'apostolato.

---

[3] Vedi parte I, capp. VII, X, XII.
[4] *Mt.*, XXII, 21.

La Chiesa aspira a rendere profondamente cristiana la società. Le era già riuscito — nel Medio Evo — allorché s'era trovata a rifare quanto la fatiscenza del vecchio mondo aveva travolto con sé. Società cristiana significa non soltanto somma di individui che si attengono al pensiero ed alla morale rivelati, bensì ispirazione evangelica della legge, dell'organizzazione, dell'autorità, della letteratura, dell'arte, degli ideali, dell'opinione pubblica, del contegno, delle istituzioni; risoluzione non meno evangelica delle questioni sociali; gerarchia pubblicamente seguita nella estimazione dei valori, sicché vi abbia il primo posto Dio, il fine eterno, e quello sia elevato a criterio di tutto. È più che naturale che un tale programma appaia esagerato a chi non ne conosce le molte premesse logiche, ridotte peraltro ad una: il Cristo è Dio. È ovvio che ciò sia seccante per chi, pur non ragionando e non dandosi pena di problemi ideali, non vuol essere molestato nei propri comodi. Tanto meno meraviglia che, quando ciò accade, si stimi l'azione totale della Chiesa come invasione indebita, antipatica parte da mentore, sopruso, costrizione, tirannia. Chiediamoci: ciò è perché si dà una contingente e riparabile ignoranza o misconoscenza del problema della vita, di quello religioso, di Dio e del Cristo, oppure perché l'azione della Chiesa è di natura sua lesiva dei diritti della città del mondo? Ragioniamo: può avere questa dei diritti che non le vengono da Dio? Dio solo è la sorgente del diritto, tanto quanto è la sorgente dell'essere del diritto, tanto quanto è la sorgente dell'essere: egli ha costituito la persona nella cui autonomia sta la ragione del diritto. Per negare questa affermazione ferrea, bisogna negare Dio stesso. Se è così, ha forse il diritto di sottrarsi all'imperativo di una rivelazione divina? Certamente no. Neppure può ritenere violazione di ciò che non possiede, una missione data da Dio nei suoi riguardi alla Chiesa. Ma e in se stessa quest'opera cristianizzatrice è poi un male per la società? Se siamo convinti che la Chiesa viene da una rivelazione divina, non lo possiamo ammettere: essa reca la verità ricca di una preveggenza superna; reca soluzioni che si fondano ben più in alto della abilità umana; essa mantiene per la natura — che non si sopprime e sempre reclama — la coerenza, ossia la consonanza e l'armonia, che ha da Dio suo autore. Storicamente, da duemila anni, tutti i guai sono stati frutto di un oblìo del cristianesimo puro: tutte le soluzioni e tutti i rimedi si sono trovati almeno inizialmente nella via del suo equilibrio. Si ricordi soprattutto che l'azione cristianizzatrice della civiltà per parte della Chiesa non è dominio della sua gerarchia, della sua organizzazione; è dominio — se mai — di una verità divina ad essa superiore; per essa è un servizio. Nient'altro.

La educazione è terreno conteso. Il principio di questa contesa sta nel fatto che l'educazione mira alla vita ed è subordinata al concetto che si ha della vita e della società. Logicamente non dovrebbe esservi che un'idea sulla vita e sulla società, l'idea obiettiva, indicata con evidenza dai fatti, dai dolori, dalle naturali ed equilibrate aspirazioni e dalla storia. Non vi è meno difficoltà a lasciar che la Chiesa educhi, di quanta ve ne è a permettere che cristianizzi la società. E la ragione è chiara. La educazione della Chiesa ha le sue linee nella concezione che la natura dà della vita; la oltrepassa anzi per sublimarla, non la mortifica. Essa insegna il carattere, la giustizia, l'amore, l'obbedienza, l'equilibrio, il sacrificio: consolida il tutto con visioni supreme. Essa, se attinge lo scopo, dà quello che ogni città del mondo può onestamente desiderare. Non è una sottrazione l'intervento della Chiesa: è, se mai, una integrazione il più delle volte insostituibile. Anche qui non è comando, è servizio: non può far ombra un dominio che non esiste; solo può offendere taluno il non aver un'educazione fatta su una misura unilaterale, per fini più piccoli dell'uomo stesso che li vuole e dimentichi del vero ed umanissimo scopo della società.

Di due concezioni in natura educativa, « calcare la linea della natura, naturalmente cristiana », o « fare un tipo nuovo di uomo secondo progetti interessati », la seconda è utopia in cui può cadere solo l'immensa ingenuità dell'orgoglio. Non rimane che la prima.

In verità l'azione della Chiesa è oggetto di contrasto solo se si dimentica il vero bene della società e la fissità delle leggi di natura, che impediscono la sostituzione di altri disegni unilaterali, utopistici, personali e forse pazzi, alle profonde, obiettive ed inderogabili leggi della psicologia, della mentalità, della economia e della convivenza sociale. Sicché il contrasto, se c'è, è più contrasto con la natura che con la Chiesa.

L'organizzazione dell'apostolato è una logica conseguenza del diritto di cristianizzare e di educare. L'apostolato assume, forma, associa e coordina i mezzi mediante i quali si giunge a quei due scopi. Partecipa dunque, per necessario riflesso, della bontà, utilità e legittimità di quelli. Nulla quindi, ammessi quelli, può trovarsi a ridire. Se induce un elemento nuovo, questo è la sua forma associativa con dipendenza dell'autorità ecclesiastica. Ora la forma associativa è talmente spontanea nella natura umana libera che, prima di essere reclamata dalle esigenze dell'apostolato, è postulata dalla dignità tanto della persona umana quanto della società. La quale perde ogni decoro allorché annulla ciò che è giusto e naturale, mentre aumenta il potenziale della sua resa allorché, invece di avere

solo organizzazione di fili paralleli, ha intreccio di essi e gangli, ha cioè in sé forme associative minori. Per questo la Chiesa non viene a restringere nulla che, se mai, non sia già ristretto dal puro diritto di natura.

Inoltre la dipendenza dalla autorità ecclesiastica è ristretta alle forme associative in quanto hanno per sé un fine religioso. Tale fine riconduce l'associazione, i suoi mezzi, l'attività dei membri in un piano che è già oltre la competenza della « città del mondo »; sicché nulla le toglie. Se mai, è questione dell'esistenza stessa della Chiesa e del suo fine. I membri poi, come cittadini, restano in tutto e per tutto dei sudditi della società civile; mentre, in quello che donano all'apostolato, semplicemente dispongono di un margine assolutamente libero, del quale altri si serve a divertirsi, altri a peccare, altri a cose utili; e del quale usa con suo pieno criterio o con criterio altrui a piacimento, senza che nessuna « città del mondo » veramente civile se ne senta offesa. Il che dimostra come anche qui i risentimenti dipendano da un esagerato e illegittimo concetto che la « città del mondo » può avere talvolta di sé e delle proprie competenze. Quel concetto non può dipendere da arbitrî e da ideologie personali, non più di quanto vi dipenda il funzionamento dei polmoni dell'uomo, della sua psiche, del suo cuore; ma viene fissato da elementi obiettivi ed evidenti, appunto perché naturali e di conseguenza inderogabili, universali, costanti.

Tutto si riduce a questo: *quando si ha della « città del mondo » una idea umana ed equa, non panteistica ed irreale, non possono esistere contrasti con l'azione evangelizzatrice e salutare della Chiesa.*

La coesistenza si basa, in ultima analisi, su questo principio. L'uomo è una realtà talmente profonda, i cui piani sotterranei si perdono nel mistero, che il suo contatto col mondo rimane sempre necessariamente superficiale e parziale. Egli ha dello spirituale, del subcosciente, dell'incognito, dell'inconoscibile, dell'eterno. Di qui l'esistenza di diversi aspetti in lui, sicché i rapporti del mondo e della sua « città » con lui sono limitati a qualche aspetto solo e non sono né saranno mai totali. I rapporti sono limitati dal raggio di finalità delle istituzioni che vengono in contatto con l'uomo. Di qui ancora l'esistenza di diversi piani nell'uomo, dalla sua superficie alla sua profondità, sicché sempre più si allarga, nei suoi riguardi, la possibile coesistenza di agenti ed istituzioni diverse. Non è forse nella immediata esperienza di tutti che molte cose operano nell'uomo sul piano del cuore, della intimità, della vitalità interiore, del subcosciente; nel quale la « città del mondo »

non solo non entra, ma non sognerà mai di poter seriamente entrare? L'uomo non è una piccola cosa fatta di semplice corteccia.

Di fronte a questo mistero che è l'uomo, la Chiesa ha una capacità di penetrazione, per il Cristo e nel Cristo, che non ha né l'eguale né il somigliante nel mondo.

Il che occorre non dimenticare, proprio nell'interesse della « città del mondo ».

## 4. - I RAPPORTI TRA LA « CITTÀ DI DIO » E LA « CITTÀ DEL MONDO ».

Risolto il problema della possibile « coesistenza » della Chiesa con la società civile, sulla base essenziale del diverso aspetto, piano e fine sotto cui entrambe trattano lo stesso soggetto « uomo », non è ancora illuminata la questione dei rapporti fra le due grandi istituzioni.

Dei rapporti di f a t t o si occupa la storia. Dei rapporti m i n i s t e r i a l i ci siamo occupati nel paragrafo primo, nel secondo e — fino ad un certo punto — nel terzo di questo capitolo. Essi si risolvono in un beneficio e non in un dominio. L'unico torto che possono fare è d'obbligare la « città del mondo » a riconoscere che abbisogna di qualcosa e non è ente a sé, come Dio. Ciò non è poi un sacrificio smisurato.

Dei rapporti g i u r i d i c i dobbiamo occuparci ora e con grande chiarezza. Essi sono i rapporti tra le due società in quanto tali, in quanto egualmente perfette, in quanto aventi, non solo contatti di coesistenza e di beneficio, ma contatti generati da fatti giuridici, da diritti, da doveri. Si tratta di due società che stanno di fronte e che m a t e r i a l m e n t e (ecco donde sorge la necessità di rapporti giuridici) hanno spesso gli stessi sudditi, sebbene sotto aspetti profondamente distinti, anzi diversi.

*Gesù stesso ha posto il principio per il regolamento dei mutui rapporti tra le due società, fissando nitidamente il fine della Chiesa nel raggiungimento della salute eterna e soprannaturale.* Si tratta — abbiamo detto — di un principio. Eccone le conseguenze.

L'elemento principe di qualunque società, quello per il quale tutto ha ragione di essere e dal quale tutto viene esatto, commensurato e specificato, è il suo f i n e. Infatti gli uomini si *coadunano* per il fine, assumono i mezzi tanti quanti ne richiede il fine. L'autorità dirige in ordine al conseguimento del fine. È ovvio che, riducendo tutto a questo, qualunque società v a l e q u a n t o i l s u o f i n e.

Ora, fine della società civile è il benessere terreno; scopo della Chiesa è il benessere totale, soprannaturale, eterno. Il fine della prima non è di natura sua ordinato ossia indirizzato al fine soprannaturale proprio della seconda; ciò perché le realtà soprannaturali trascendono talmente le terrene, che queste non hanno nella loro costituzione neppure di che aspirarvi. D'altra parte lo scopo della Chiesa non è ordinato al fine del benessere terreno, sebbene non lo escluda, e ciò perché lo supera e si attua, quando questo non esiste più, nell'altra vita. Di qui la reciproca indipendenza diretta dei due fini, quindi delle due società civile ed ecclesiastica, con sovranità nell'ambito delle rispettive competenze. Il senso di questa indipendenza è inibitore delle reciproche invasioni. Si noti che l'indipendenza della Chiesa si estende a tutto quanto le è connesso o necessario, sia pure materiale. Infatti, per la sua visibilità e per la umanità dei suoi membri, ha bisogno di cose terrene che, altrimenti, sarebbero nella piena giurisdizione della città del mondo. Nella zona di separazione tra le due indipendenze, ne sta una che rientra in ambedue i campi: si hanno allora i casi di giurisdizione mista, che vanno risolti tenendo conto della particolare natura soprannaturale della Chiesa, delle norme generali del diritto in casi consimili e, soprattutto, con spirito di collaborazione e comprensione.

I principî generali nei rapporti tra Stato e Chiesa furono spesse volte oggetto di dichiarazioni molto esplicite da parte dell'autorità ecclesiastica. Se ne occupò il secondo concilio niceno (787),[5] Niccolò I nella lettera all'imperatore Michele (865), il concilio lateranense I (1123), Bonifacio VIII nella *Unam Sanctam* (1302), Pio IX nell'enciclica *Quanta cura* (1864) e, soprattutto, Leone XIII nell'enciclica *Immortale Dei opus* (1885).[6]

In forma indiretta, e cioè posta la positiva elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale, non quindi per sé, anche il benessere terreno viene volto verso il fine soprannaturale. Sicché, in modo indiretto, il fine dello stato viene subordinato al fine della Chiesa. Ne nasce una subordinazione indiretta di quello a questa; subordinazione che non ne sminuisce la sovranità perfetta. Infatti si tratta di questo: la società civile non deve ostacolare l'opera religiosa della

---

[5] DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 305.

[6] Vedi CAPPELLO, *Le relazioni fra Chiesa e Stato nell'ora presente*, Vicenza, 1923; ID., *I diritti e privilegi tollerati o concessi dalla Chiesa ai governi civili*, Roma, 1921; ID., *Summa Juris Publici Ecclesiastici*, Roma, 1923; SATOLLI, *Prima principia ... de concordatis*, Roma, 1930; TARQUINI, *Juris Publici Ecclesiastici Institutiones*, Roma, 1898.

Chiesa, anzi la deve ragionevolmente e positivamente aiutare. Lo stato non può essere indifferente per quello che riguarda la sistemazione definitiva ed eterna dei suoi sudditi: esso deve sapere che morranno, usciranno quindi da ogni sua giurisdizione, ed ora, che ne hanno il tempo, godono dell'inviolabile diritto di provvedersi. Inoltre anche lo stato è soggetto alla legge divina tanto naturale che rivelata, ciò che logicamente consegue alla prestanza di Dio, Signore e legislatore, nonché del Cristo Dio. Nessuno si meraviglia che Pio IX abbia condannato nel *Sillabo* queste proposizioni: « Lo stato, come quello che è origine e fonte di tutti i diritti, gode di un tal diritto che non è circoscritto da limiti di sorta ». E neppure alcuno può meravigliarsi che, posto esistano, le cose eterne abbiano una preminenza su quelle del tempo.

A proposito della mutua indipendenza tra le due società occorre precisare due punti. Alla Chiesa non ripugna qualunque costituzione politica, purché salvi i principî fondamentali della giustizia e del diritto. Essa pertanto non è più con la forma monarchica e oligarchica che con quella repubblicana e democratica. Tutte le assume, con tutte può coesistere.[7] La ragione sta nel fatto che la versatilità dell'uomo, il suo adattamento e la sua instabilità sono tali da permettergli in modi ben diversi l'applicazione dei sommi principî concernenti il regime dei popoli. Inoltre la storia è talmente articolata da imporre delle variazioni. La Chiesa che deve essere di t u t t i i tempi, non può legarsi ad alcuno, ma ne riconosce la successione. Se vi sono stati rapporti particolarmente stretti con determinate forme politiche (per es. col Sacro Romano Impero), ciò fu perché esse rappresentavano il maggior adattamento al momento storico, o almeno il minor male tollerabile. Tutte le vide sorgere e quasi tutte le vide tramontare.

Da tutto quello che si è detto risulta come la reciproca indipendenza della Chiesa e della « città del mondo » non è reciproca misconoscenza e separazione. Lo negano gli uffici della Chiesa rispetto alla società civile,[8] non meno che la indiretta subordinazione della società alla Chiesa, quale fu sopra presentata. L'identità materiale del soggetto uomo sul quale cade la doppia giurisdizione; la coesistenza nel tempo e nello spazio di due istituzioni tanto grandi confermano la conclusione, in quanto un regime di separazione giuridicamente posto sarebbe contradditorio col fatto, si risolverebbe sempre in una ingiustizia e in molti soprusi nei riguardi della Chiesa.

---

[7] Vedi l'enciclica *Immortale Dei* di Leone XIII.
[8] Vedi paragrafi 1-2.

La dottrina della « separazione » ricevette una solenne condanna da Gregorio XVI nell'enciclica *Mirari vos* del 15 agosto 1832; Pio IX la colpì una seconda volta nel *Sillabo*; Pio X la ribadì fortemente nella enciclica *Vehementer* (1906). In linea di fatto può eccezionalmente esser più utile alla Chiesa una separazione che non un regime di concordato. Accade anche che, in Paesi di vera libertà associativa, essa arrivi a godere di una eccellente posizione d'armonia coi pubblici poteri, realizzando una non-separazione di fatto, mentre sarebbe vigente di diritto. È opportuno comprendere che un regime di collaborazione tra Chiesa e stato può sussistere, specialmente nella dinoccolata e volubile mentalità moderna, in parecchie forme anche diverse da quelle fin qui ufficialmente elencate. Giacché quello che importa più della forma è la sostanza. Naturalmente questa è tanto più garantita quanto più si appoggia su fatti giuridici incontestabili, concordata.

La Chiesa ha assistito e deve assistere al variare dei regimi. Ciò rende opportuno, perché ne sia più chiara la situazione di correttezza, il richiamare alcuni principî.

Essa ha dei doveri « ministeriali » verso la società: noi li abbiamo elencati. Questi doveri sono per la società in quanto tali, prescindendo dai loro regimi; e rispondono a bisogni egualmente sentiti sotto tutti i regimi. Per questo lato essa s t a f u o r i delle contingenze politiche delle forme, pur potendo aver un rapporto di intesa e di cordialità con essi. Le sono q u e s t i o n e e s t e r n a.

La Chiesa, anche in regime di contatti ufficiali di concordato o almeno di pacifica coesistenza con la « città del mondo », ha rapporto con lo Stato e con l'autorità in quanto tale, non in quanto veste più questa che quella forma contingente. Anche per questo lato sta fuori delle contingenze politiche. « Star fuori » significa che, pur con tutto il rispetto della buona convivenza e del cordiale scambio, non vi si impegna né intende comunque legare o inibire il normale sviluppo della storia. La netta distinzione tra l'autorità, rifrazione divina che non muore, e le sue forme, domina tutta questa materia nella prassi della Chiesa.

Essa dunque non si impegna, mantiene intatta la sua libertà, non per lo spirito dello speculatore che muta per volgersi al miglior offerente, ma per il profondo rispetto sia della indipendenza della società civile, sia della propria missione che, collaboratrice di tutto il bene, non può essere asservita ad interessi e questioni umane.

Questo criterio di libertà la svincola da doveri di fedeltà che vadano oltre la società e l'autorità in quanto tale; la svincola cioè da una paralisi di forme. Per questo, fedele alla s o s t a n z a della

società civile, libera dalla sua forma, senza servo encomio, senza codardo oltraggio, senza pericolo di fellonia, senza speculazioni e senza ricatti, può assistere al succedersi dei regimi, tendendo attraverso tutti al vero bene delle anime. Questo è il motivo per cui essa simultaneamente ed armonicamente coesiste a forme politiche diverse.

In fondo, con questo suo atteggiamento, la Chiesa salva molto dell'ordine civile, in quanto tiene alta la distinzione tra sostanza ed accidenti nelle forme politiche, spesse volte intese a seguire più i secondi che non a tutelare la prima.

Finalmente la Chiesa ha, proprio per coscienza dei suoi limiti, il più profondo rispetto del margine di libertà dei suoi fedeli. Ecco perché potrà permettere che questi liberamente si associno a tutelare sul terreno politico le libertà religiose e il patrimonio morale. Ma, se non fa essa questo abitualmente, talvolta lo permetterà, anzi lo comanderà quando lo esiga il bene delle anime, alla cui indefettibile tutela è stata ordinata da Gesù Cristo. La Chiesa non entra nella politica se non quando la politica tocca l'altare.

# VII

# LA LOTTA

Gesù stesso ha preventivamente descritto la lotta contro la Chiesa.[1] È opportuno dare uno sguardo breve e riassuntivo a questa lotta che, per la sua continuità, non ha mai permesso la quiete perfetta all'opera del regno di Dio. Le vere origini del contrasto le ha indicate il Cristo stesso.

## 1. - Persecuzione.

Il fatto è notorio anche se la cultura minuta si ferma per lo più alle dieci persecuzioni generali sferrate da Roma contro il cristianesimo; mentre di persecuzioni ve ne furono in tutte le età e, a turno, sotto tutti i cieli. La critica si è esercitata molto, e non sempre spassionatamente, nel cercare le cause prossime dei movimenti persecutori; non sempre però ha avuto un metodo serio.[2] Certo gli autori delle grandi lotte, nella maggior parte dei casi, non hanno appellato al motivo strettamente religioso; hanno invece addotto, con più o meno sincerità, giustificazioni contingenti, soprattutto politiche, culturali, sociali, giuridiche. Le persecuzioni accompagnano sempre qualche grande crisi umana: Roma stessa credette dover attribuire la sua fatiscenza al cristianesimo, e più d'un romano fu, sotto qualche aspetto, un persecutore in buona fede.[3]

Le lotte sanguinose contro la Chiesa furono un delitto, ma spesso anche una purificazione, una salvaguardia dalla troppa quiete, dall'accumularsi di gravami terreni, dal ristagno. Il che, evidentemente, non giustifica i persecutori.

Come l'ha fatto intendere Gesù, esse sgorgano dall'insanabile dissidio tra lui e il « mondo ».

---

[1] Vedi parte I, cap. XIII.

[2] Callewaert, *La méthode dans les recherches de la base juridique des premières persécutions*, 1911.

[3] P. Allard, *Storia critica delle persecuzioni*, Firenze, 1913.

## 2. - Movimenti e teorie anarchiche.

Non furono davvero le persecuzioni il pericolo più grave della Chiesa: furono le eresie. Le idee penetrano ed uccidono assai più delle spade. La teoria delle eresie ebbe una logica.[4] Cominciò da una interpretazione generale errata (*gnosi*), poi scese ai singoli dogmi seguendo un ordine abbastanza logico; ritornò nei nostri tempi a nuove interpretazioni generali (*modernismo*). Con esse si volle colpire il patrimonio ideologico della Chiesa. A noi interessa recensire qui i principali movimenti pratici ed intellettuali diretti proprio contro l'esistenza, la costituzione, i diritti della Chiesa.

Cominciarono presto. La tendenza misticoide del montanismo (sec. II) fu in realtà ed oltre tutto una forma di anarchia, in cui si vollero sostituire rapporti diretti con l'ordine divino senza l'intermediario « Chiesa ». Questo tentativo risorse ogni tanto, fino ad assumere aspetti diversi, ma sostanzialmente anarchici, in Pietro Valdo e nei Fraticelli (sec. XII-XIV). Nel frattempo maturava una reazione nel campo giuridico. La potenza raggiunta dalla Chiesa nel mondo medievale la eccitò e, dopo insignificanti manifestazioni teoriche, ebbe il suo grande codificatore in Marsilio Patavino († 1343). Egli si inserì nella lotta tra Ludovico il Bavaro e Giovanni XXIII, sostenendo le pretese del primo. Espose le sue idee nel *Defensor pacis* soprattutto, ma ancora nel *Defensor minor*, nel *De translatione imperii*, e nel *De jurisdictione imperatoris in causa matrimoniali*. Sminuire l'autorità della Chiesa, aumentare il potere dello stato, stabilire in fondo una subordinazione di quella a questo: ecco l'ideale del Patavino. Erano i primi segni d'una riscossa della città del mondo contro la città di Dio. Il pensiero del Pàtavino ebbe una influenza enorme, in quanto diede concretezza a molti risentimenti, ed esca ad enormi appetiti. Al secolo diciottesimo, dopo le esasperazioni protestanti, Niccolò de Hontheim, sotto lo pseudonimo di Febronio, ne riprese ed elaborò alcuni motivi. Una parte della concezione moderna a proposito della Chiesa affonda le radici in questo terreno, per quanto il mondo che ha reagito in quelle idee contro la Chiesa medievale sia ormai incredibilmente lontano da noi.

Il primo però che abbia attaccato direttamente ed in modo rilevato il concetto stesso della Chiesa fu Vicleff († 1387). Per lui la Chiesa romana era addirittura la sinagoga di Satana. Giovanni Huss († 1415) lo seguì, restringendo la Chiesa ai predestinati. I movimenti dell'inglese Wicleff e del boemo Huss furono anch'essi

[4] Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905; Schwane, *Dogmengeschichte*, Münster, 1862.

una reazione analoga, ma di diversa origine, a quella di Marsilio Patavino. I due videro troppo la umanità della Chiesa di quei tempi nei loro Paesi, dimenticando tutto il resto.

Al principio del sedicesimo secolo Lutero ridusse la Chiesa alla comunità dei credenti, senza gerarchia ed autorità. Doveva dunque perire la visibilità della Chiesa, che egli tentò invece di salvare mediante la manifestazione esteriore della fede stessa, con due mezzi: la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti. Tuttavia, per il bisogno di ordine, Lutero ammise nella lettera ai fratelli di Boemia una certa autorità elettiva da parte dei fedeli sotto la protezione dei principi. Lutero, che fu molto originale nella sua concezione dogmatica, nell'atteggiamento riguardo alla Chiesa continuò Wicleff e Huss. Calvino, temperamento autoritario, nella sua *Institution de la religion chrétienne*,[5] ammise per la Chiesa una certa autorità di origine divina. L'anglicanesimo mantenne qualcosa di più con l'episcopato, però lo ebbe privo della sorgente prima dell'Ordine, nonché di una vera autorità dottrinale. Quello che era stato mantenuto dai protestanti del secolo sedicesimo, piccola larva della dottrina antica, fu rigettato in pieno dai protestanti liberali.

I greci non vollero direttamente intaccare il dogma della Chiesa, però, spinti dalla necessità di giustificare la loro ribellione a Roma, finirono con l'alterare l'idea dell'unità, nonché del suo fondamento, il primato.[6]

### 3. - L'IPERCRITICA MODERNA.

Questa non riconosce alcun elemento soprannaturale. Ma nel puro terreno storico ha cercato di scindere il Cristo dalla Chiesa. Gesù non avrebbe neppur lontanamente pensato a creare una Chiesa. Ecco come si sarebbero svolte le cose.

Ci sarebbe stato prima un cristianesimo libero e mistico, ancora vivente dell'aroma di Cristo. Ma alcuni della sua mistica sarebbero stati soggetti ad una trasformazione lenta: ed ecco gli *ispirati* diventare ecclesiastici, i *fratelli* ridursi a laici sotto tutela, i *carismi* in artifici dei preti, le *ferventi preghiere* in liturgia, lo *Spirito* in canoni e leggi. Si sarebbe arrivati così al cristianesimo cattolico, cioè alla Chiesa: un periodo di centoventi anni poté bastare ad un simile cambiamento. Così narra

---

[5] Libro IV, cap. I, n. 2 segg.
[6] Vedi DUCHESNE, *Eglises séparées*, Paris, 1896.

Harnack nella sua *Essenza del cristianesimo*. Augusto Sabatier, nella sua *Religione di autorità*, dà una terminologia diversa ma più significativa ai due periodi: chiama il primo « religione dello spirito », il secondo « religione d'autorità ». Secondo Henry Monnier [7] la trasformazione era già compiuta al tempo di Ireneo (forse proprio con lui). Non differisce sostanzialmente l'opinione di Loisy; [8] Guignebert [9] consente alle idee di Sabatier e di Harnack; non è certo ortodossa la posizione di Buonaiuti in *Storia del Cristianesimo*.[10]

La risposta a queste posizioni è contenuta nei capitoli svolti fin qui, dove la parola è stata data esclusivamente ai documenti. Si è visto come e fino a che punto Gesù abbia pensato in concreto alla sua Chiesa e come essa si presenti gerarchica e socialmente costituita sino dalla Pentecoste. L'ipercritica a fin di giungere a capovolgimenti radicali ha dovuto dimenticare, per un pregiudizio, il valore storico dei Vangeli e degli Atti; ha puntato sul fatto che questi non sono dei trattati bensì delle narrazioni nelle quali le situazioni giuridiche non sono descritte per sé, ma solo per chiari e brevi accenni; ha separato le diverse fonti fra di loro per impedire che, congiungendosi, fossero arco di sostegno e si interpretassero a vicenda. Ha soprattutto sfruttato l'abbondanza dei doni carismatici della prima età per darne una spiegazione naturalistica e farsi confermare da essi (obliando tutto il resto) come non ci fosse nulla più di manifestazioni spirituali misticoidi.

Quella critica ha letto Ireneo, quasi fosse lui un sistematore della evoluzione, e come se Ireneo, proprio lui, non fosse in tutto l'*Adversus haereses*, specialmente nel libro III, un fervoroso cultore della tradizione, che segue e non deforma. Oltre tutto, questo ipercritico ha manomesso i più semplici canoni della propedeutica storica, la quale insegna che un « consenso universale » in un secolo non si spiega se non andando molto all'indietro; ha ripudiato la forza dei cataloghi contemporanei di Ireneo, di Egesippo e quelli raccolti da Eusebio; non ha sentito la Chiesa balzare vivente dalle lettere di Ignazio, contemporaneo degli apostoli. Questa critica ha mostrato dell'intelligenza per essere erudita, ma troppo poca logica per essere concludente. La storia non si fa coi pregiudizi. La visione organica della *Didachè*, l'azione sociale e gerarchica affiorante nelle let-

---

[7] *La notion de l'apostolat: des origines à Irénée*, Paris, 1903.
[8] *L'Evangile et l'Église*, Paris, 1908; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903.
[9] *Manuel d'histoire ancienne du Christianisme. Les origines*, Paris, 1906.
[10] Vedi per tutta questa parte: BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

tere di Clemente Romano, le innumerevoli Chiese del secolo secondo che parlano della loro discendenza apostolica e vi sono ben vicine, ma soprattutto il linguaggio dei Vangeli non hanno un valore serio per Sabatier ed Harnack. Fortunatamente i documenti mantengono una forza superiore ai loro partigiani interpreti. E i documenti hanno parlato.

Il tentativo di scindere la Chiesa da Gesù era intenzionale: si rompeva il primo anello della catena, nulla rimaneva di divino. Eppure, anche dal punto di vista umano, le particolarità visibili della storia ecclesiastica non sono davvero facili ad intendersi ed a spiegarsi. Esse perdono la logica quando non giungono a connettersi al Cristo Dio.

# *PARTE IV*

# MYSTERIUM ECCLESIAE

# I

# IL MYSTERIUM

La parola *mysterium* (cosa nascosta) aguzza la curiosità verso il secondo piano, ossia verso l'invisibile delle cose. In genere, l'invisibile costituisce l'aspetto più interessante, anche perché dà il filo ed il valore delle realtà visibili. Senza di esso non c'è scienza, e rimane la superficialità.

Noi dunque ci accingiamo ad entrare nel « secondo piano » della realtà « Chiesa ». Questo secondo piano non è chimera: sorge da tutta la documentazione storica precedente e ne sviluppa quel contenuto che ormai deve pur ammettere chi s'è convinto della divinità del Cristo, della origine divina della Chiesa, della sua infallibilità nel magistero. Solo chi entra in questo « secondo piano » sente una realtà ed una vitalità superiore all'ordinaria esperienza umana.

Di « invisibile » nella Chiesa ne abbiamo intuito già molto, perché, tanto il Cristo Dio quanto le attribuzioni di essa, contenevano sempre un rimando a presupposti d'ordine divino. Si tratta di far luce in questo cono d'ombra. Non c'è solo qualcosa di invisibile che può diventare relativamente chiaro; la parola *mysterium* scosta e raccoglie per il suo tono di solennità. Noi dobbiamo appunto incontrarci con la solenne ieraticità del regno di Dio in terra.

E anzitutto, donde mai sorge questo *mysterium*; quali elementi spingono verso la zona dell'invisibile? Eccoli.

## 1. - La continuazione del Mistero di Gesù.

Non abbiamo ancora studiato direttamente e profondamente la figura del Cristo. Le considerazioni fatte nel primo volume *La Rivelazione* erano in ordine alla dimostrazione della divinità del suo messaggio. Lui è stato, si può dire, solamente sfiorato. E tuttavia abbiamo capito che c'era un Mistero. La taumaturgia, le profezie, la risurrezione, l'inserzione nella storia, le finalità dell'opera erano sprazzi di ben altra origine che non il nostro mondo: nel loro raggio di luce lasciavano intravedere una travatura al di sotto e oltre il

mondo stesso. Vita e morte, natura ed intelletto vi giocavan troppo per lasciar credere che tutto finisse lì. Le cose manifeste si indovinavano come tentacoli dell'eternità.

Ora Gesù diede alla Chiesa la sua missione; chi fa un confronto tra il colloquio programmatico tenuto da Gesù con Nicodemo,[1] dove parla dell'opera sua, il discorso della cena, ove presenta il piano di continuazione [2] ed i poteri, le attribuzioni, le note conferite alla Chiesa, lo può vedere con chiarezza.[3] Gesù, accanto all'idea di trasferimento della sua missione, mise un'altra idea: quella che i suoi continuatori, anzi il regno stesso, sarebbero vissuti della sua stessa vita, avrebbero costituito con lui una unità. Ciò espresse nella parabola della vite.[4] È evidente che la Chiesa continua, quanto lo può una istituzione, la vita stessa di Gesù. Ciò significa che ne continua i caratteri profondi. La travatura che si vedeva al di sotto del Cristo si è ora obbligati a intravederla sotto di essa. Dal Vangelo è chiaro che egli ha connesso l'opera sua col dramma del mondo, di cui dà la risoluzione — è il redentore —; non meno evidente è la presenza del divino sul cui sfondo tutto colloca, tanto che in ogni cosa si sente il vibrare d'una nota profondissima e costante. C'è una ombreggiatura che si perde al di là. L'idea del regno, che ha dato,[5] indica esser questo in terra (Chiesa) la rifrazione di un più vasto, eterno disegno: sicché non sorge da un bisogno terreno, ma discende da una realtà celeste. Le fondamenta di quanto qui si costruisce stanno oltre il tempo. Una istituzione che ha per fondatore il figlio di Dio non può non essere connessa con molte cose situate nel raggio della divinità e non può non raccogliere, come accade per Dio, l'omaggio di molte linee convergenti della storia umana.

Il secondo piano del Cristo diventa il secondo piano della Chiesa.

## 2. - Innanzi alla vita eterna.

La Chiesa ha una finalità eterna e totale. Non se l'è data, perché una finalità è tale solo quando è possibile raggiungerla; una simile possibilità soprannaturale nessuna creatura se la conferisce. Gliel'ha data Dio.

---

[1] *Giov.*, III.
[2] *Giov.*, XIV, 17.
[3] Vedi parte I, capp. V, XII.
[4] *Giov.*, XV, 1 segg.
[5] Vedi parte I, cap. II.

Ciò è ben importante, in quanto significa che col fine eterno, e con quelle solenni realtà che racchiude, essa non ha un rapporto di puro desiderio ed attesa, ma rapporti obiettivi e reali, intensi e concreti. Infatti li ha stretti chi poteva stringerli tali: Dio. Essa vive dunque sul margine del soprannaturale eterno. La sua visibilità e la sua veste umana coprono una continua interferenza di azione divina, di splendori superni, di forze trascendenti, di prodigio; cioè di vibrazioni dell'ordine divino. È logico aspettarsi che sotto il magistero, la giurisdizione, l'opera santificatrice, corrano altre linfe, che la pura ricostruzione storica condotta fin qui non ha segnalato. Guai a dimenticarle.

Sicché non parliamo solo dell'effetto psicologico che la Chiesa indubbiamente ottiene con un fine soprannaturale ed eterno. Parliamo della realtà corrente che esso implica. E tuttavia quella efficacia psicologica, fonte di una tonalità particolare alla vita religiosa, non può essere dimenticata. Facendo mirare a qual termine non umano infonde il senso della risurrezione, della reintegrazione, svela l'ultima casa paterna, quella di Dio, la pienezza, la gioia, la perfezione. Guardare a una finalità di questo stampo, reale e non chimerica, totale e non parziale, non è ignorare il mondo, tutt'altro! È semplicemente, di quello che vorrebbe esser padrone e tiranno, fine assoluto e limite d'orizzonte, farsi uno strumento, un suddito, un vinto, una pedana di lancio; non prigione, ma stazione di partenza verso il più e il meglio. La Chiesa beneficia di questa stupenda atmosfera di liberazione, di dominio e di vittoria su quanto condannerebbe altrimenti gli uomini alle lacrime. Ma questo far mirare alle cose eterne e non aver miraggi umani è vero, poiché la Chiesa è di fatto sul margine tra il tempo e l'eternità. Cosa che alla contemplazione psicologica dà l'ineffabile ed insostituibile fremito di una grandiosa certezza.

### 3. - Di fronte alla vita.

La Chiesa afferma di attuare pienamente i postulati della vita: questa ha tante linee convergenti che trovano una ragione d'essere nel punto di confluenza, l'eternità. C'è dunque una connessione con la vita.

Anche qui la connessione non è solo morale, come potrebbe esserlo per una qualunque dottrina filosofica nell'intento di consolare gli uomini; è Dio che ha legato la salvezza, ossia l'epilogo della vita e la sua ragion d'essere, alla Chiesa, sicché il rapporto è obiettivo.

Ciò significa che il Mistero della Chiesa, dove tutto è per la salvezza totale degli uomini, s'arricchisce del Mistero della loro vita. Per tutti i secoli si continuerà a scrivere su tale argomento, perché sotto la luce di diversi bisogni, incessantemente darà nuove rifrazioni.

Il Mistero della vita sta nel suo subcosciente, nelle cause ultime delle sue articolazioni, nelle casualità che si interferiscono, nelle rispondenze ad un ordine superiore e nei riverberi da quello, nell'esser ordinata ad un più vasto e per lo più ignoto disegno di provvidenza, negli infiniti rapporti con gli altri esseri rispetto ai quali ogni uomo ha una posizione ed una funzione precisa. L'azione della Chiesa, lo vedremo, entra in questo sotterraneo del mondo. La visione del suo fondatore è stata visione circolare.

## 4. - Il simbolo nella Chiesa.

La Chiesa ha un Mistero, ha cioè un secondo piano. Questo si perde nel substrato del mondo, della vita, della multiforme azione divina. Anche se noi potremo parlare di parecchi suoi elementi, di molti non ci sarà dato discorrere adeguatamente perché non traducibili nelle piccole e fantastiche forme umane.

Questo qualcosa sta oltre il sensibile e non può essere rappresentato in forma propria e diretta; non ci rimane che un mezzo: il simbolo. Esso è quanto serve per natura o convenzione a richiamare, descrivere, inculcare quello che non si vede. Si serve della letteratura, dell'arte, della natura, delle umili, ma accessibili cose terrene. L'uso del simbolo tanto più è largo quanto più è larga la realtà nascosta delle istituzioni e delle cose.

La Chiesa, per aiutare gli uomini a raggiungere la sua realtà invisibile o non materiale, ha bisogno del simbolo. Ciò spiega l'esteso uso che ne fa e ciò giustifica pienamente uno stile e dei metodi che altrimenti lascerebbero perplessi. Vediamo più in concreto. Essa ha una coreografia liturgica senza dubbio pomposa e solenne; vi ha convocato tutte le grazie della poesia, dell'arte, della rappresentazione complessa, della musica. Anche al di fuori dell'ambito strettamente liturgico le forme abbondano: queste ultime possono essere talvolta anche un portato di determinati momenti storici ed ambientali. Ma ciò non importa, perché di tutto questo non è giusto osservare il dettaglio, sibbene la linea ispirativa dell'insieme.

La Chiesa deve chiedere a tutto ciò che è, sì, onesto, ma anche

grandioso, suggestivo, complesso, potente, incalzante, qualunque possa essere la mutevole sorgente di apporto, di tradurre continuamente agli uomini, in funzione di simbolo, la maestà, la ieraticità, la fecondità del mondo spirituale ed eterno posto oltre le sue apparenze. Il protestantesimo ha voluto spogliarla di tutto questo con l'aria di purificarla e farla più naturale e sincera, solo perché aveva perduto di vista la sua ricchezza interiore. Dopo averla svuotata, ha preteso denudarla.

La Chiesa circonda di maestà il suo capo. Quella maestà si rifrange in molti elementi, che uno può comodamente osservare assistendo per esempio ad un pontificale papale in San Pietro. Chi se ne scandalizza, o non sa o dimentica che tutto quello è in funzione di mantenere la visione umana dell'incredibile potere spirituale di cui gode il Vicario di Dio in terra. Se nulla lo facesse esternamente stagliare, se molte cose composte nei più piccoli particolari non fungessero da indicatore, molti, i più, non sarebbero capaci di pensare attualmente e praticamente che quell'uomo può in cielo e in terra quanto è necessario alla salute del mondo. Il che viceversa è necessario ognuno pensi, quanto è necessario appartenga cordialmente alla Chiesa per potersi salvare. Nessuna autorità, nessuna realtà giuridica e morale si vede e si tocca: esse hanno bisogno di essere t r a d o t t e in linguaggio espressivo e facile; pena il non venir né comprese né seguite. Tant'è vero che tutti coloro i quali se la sono presa coi distintivi e colle divise, hanno dovuto sostituirne delle altre ineluttabilmente. Solo se si perde di vista questa umana condizione di dover vedere l'invisibile necessario, si può accusare la Chiesa di amare il fasto. Mentre non è affatto così. La porpora dei cardinali non è necessaria per sé, e potrebbe col tempo venir sostituita, ma sarà sempre necessario qualcosa che dica all'esterno la funzione dei più diretti collaboratori della Sede apostolica. Qui non è f a s t o : è solamente s i m b o l o . I vescovi raccolgono omaggi che possono impressionare il profano; basterebbe assistere al rito con cui debbono essere accolti nella presa di possesso e nelle visite pastorali. Ma nessuno potrà meravigliarsi quando sarà edotto su quello che s'è scritto in capitoli precedenti.[6] I successori degli apostoli sono talmente usufruttuari di un diritto divino e di una così personale capacità legislativa nelle loro diocesi,[7] che il trono su cui seggono perde ogni senso di umana esibizione e soddisfa appena appena alla funzione di simbolo.

La Chiesa adorna i suoi templi con munificenza, ma nulla di

[6] Vedi parte I, capp. V-VIII; parte II, cap. I.
[7] *L. c.*

tutto questo sarà superfluo ad indicare efficacemente l'immensa fecondità della grazia elargita in essi, nonché la maestà dei destini umani e dell'ordine divino che in quelli si incontrano e si intrecciano. L'ignoranza impedisce di intuire il « secondo piano », ed allora si fa ingiusta ed impudente condanna. Il materiale assunto per il « simbolo » è vasto; può essere fluttuante, nella gran parte è fornito dalla umanità stessa e da costumi in mezzo ai quali la Chiesa vive ed il linguaggio deve adottare per farsi intendere. Esso fa parte — quasi tutto — di quel dinamismo della Chiesa di cui s'è detto a suo tempo. Di quel « materiale » molto sopravvive alle età che l'hanno fornito; così è che ancor oggi si possono ammirare, nei costumi della corte papale, disegni forniti dai sommi artisti del Rinascimento ed ispirati dalla fantasia spagnuola. Ma sentiamo benissimo che queste sopravvivenze servono a legare i tempi tra loro, e sono gli umili fili per cui il gusto è trattenuto e non sopraffatto dall'impeto innovatore, e per cui si ha la utile contemplazione e la nostalgia pacata, pensosa e dolce dei tempi che furono. Nella Chiesa le sopravvivenze di certo materiale simbolico sono di per sé un simbolo: essa è eterna, non ha fretta e può attendere con imperturbata calma che la ruota della storia, girando, arrivi per molte cose al punto di prima.

Non vale appellarsi all'esempio di Gesù per condannare la Chiesa. Egli non ebbe intorno il nostro apparato simbolico; ebbe solo povertà e rinuncia. Ciò è vero. Ma anche lui ebbe bisogno di che gli uomini fossero richiamati a sentire e credere l'invisibile e divina sua realtà; cioè anche lui dovette servirsi di qualcosa che sostituisse il simbolo. La stessa legge vale per lui quanto per la Chiesa; diversi furono solo gli elementi assunti: l'irradiazione della divina Persona attraverso l'umanità, il miracolo, la diretta intuizione delle anime, il fascino immediato. E ciò era qualcosa di più, senza dubbio, che non la tiara del Pontefice, il corteggio papale, la porpora dei cardinali. Se Gesù avesse annesso agli uffici della gerarchia da sé costituita un simile appannaggio taumaturgico, nulla avrebbe dovuto la Chiesa mutuare dalle cose umane per far sentire la sua realtà invisibile. Noi comprendiamo benissimo che, dinanzi ad un santo vescovo il quale opera miracoli, poco ci curiamo del colore di cui egli è vestito; ma comprendiamo altrettanto bene che senza la distinzione esterna non saremmo aiutati a dargli il rispetto che il Cristo vuole gli si porti.

Qui c'è la filosofia dell'« esteriore » della Chiesa. Molti non vedono che questo e si trovano logicamente nella condizione di non poter motivare quello che appare superfluo e vuoto. Essi non sanno

della finalità del simbolo, che tutto tende ragionevole ed armonico. Il contegno del simbolo è proprio la veste di chi sta a mezzo tra le cose eterne e le vicende del tempo. La legge del simbolo ha la sua applicazione massima nella liturgia, ossia nel culto pubblico. È là che si accosta il più dell'« invisibile »: Dio, il Cristo, la grazia, la liturgia eterna, la Comunione dei santi. È là dove, più che nel resto, l'uomo deve aprire l'intelligenza per accogliere il pensiero espressivo dell'« invisibile ». Siccome il pensiero giunge attraverso i sensi, è là che tutte le porte dell'anima, tutti i sensi, debbono essere colpiti e forzati in sussidio dell'azione didattica. Per questo la liturgia si rivolge agli occhi, all'udito, usa il colore, il suono, il gesto, la complessa azione sociale. Essa deve in tutti i modi spingere intelligentemente verso Dio.

Il *mysterium Ecclesiae* lo si intravede e lo si sente attraverso il linguaggio simbolico, ma non è questa l'unica via per cui si rende noto. Si può dire che tutta la storia ne diviene l'umile e docile veicolo.

# II

# LA CHIESA E GESÙ CRISTO

Gesù e la Chiesa stanno di fronte: costituiscono ormai due termini indivisibili. Lo splendore del primo di questi termini deve illuminare potentemente il secondo. Ma, se poi, essi stanno soltanto di fronte?

No. Il primo vivifica il secondo in un modo ben più grande che non l'anima vivifichi il corpo. Che tutto questo non costituisca soltanto una metafora, bensì una realtà, che qui si abbia l'aspetto più profondo del *mysterium Ecclesiae*, vedremo nel presente capitolo.

## 1. - I DUE TERMINI.

Anzitutto Gesù Cristo. La necessità di illuminare quanto più è possibile la verità nella Chiesa obbliga ad una sintesi che esigé delle anticipazioni. Esse non sono illogiche, in quanto ne abbiamo già garantita la fonte: ci consta infatti del valore delle Scritture, della Tradizione, del magistero della Chiesa. E le anticipazioni riguardano proprio il Cristo. Egli è Dio. Egli è il redentore.[1] Dietro alla prima asserzione si intravede tutto l'ordine divino; sullo sfondo della seconda tutto il dramma umano. Per la prima tutti i termini noti al nostro pensiero diventano troppo piccoli; per la seconda la percezione della nostra tragica realtà si fa troppo grande. Per la prima la Chiesa si illumina di una verità divina. Che significa ciò?

Ci può giovare un confronto. Noi conosciamo già un'altra opera divina: il creato. Quest'opera ha piani: da millenni la scienza li sta faticosamente e parzialmente percorrendo; ciò dice che è immensamente profonda. È impassibile dinanzi al fluttuare degli uomini liberi, i quali pure vi attingono ricchezze senza fine; è materiale — se si eccettua l'anima degli uomini e gli spiriti — eppure è un infinito complesso di rapporti, che solo

[1] Tutto ciò sarà ampiamente esposto nel vol. IV di quest'opera.

un intelletto può percepire. L'uomo viene in contatto solo con la sua superficie, nel senso che ne afferra le qualità cui sono proporzionati i propri sensi, e su questa base con ragionamenti e strumenti si ingegna quanto può; ben certo che molte altre cose gli sono, per tale limite, ignote e sempre resteranno tali. Il creato lascia qualcosa in balìa dell'uomo perché se ne serva e se ne trastulli, però lo soggioga. È indipendente, è perfetto nel suo ordine, è ricchissimo, è solenne, non violenta l'uomo, ma non ne è mai violentato.

La sua voce è chiara ed arcana ad un tempo; ha toni austeri e toni sorridenti; la stabilità delle sue leggi, l'identità della sua rivelazione e del suo messaggio lo circondano di precisione e di ordine pur nella duttilità e nell'adattamento. Esso impone rispetto e fa continuamente meditare: l'uomo che non lo vuol sentire deve circondarsi di disordine e poi snaturarsi. Il paludamento di luce e di tenebre, di moto e di spazio, di proporzioni e di rispondenze, rifrangono una maestà. Il primo omaggio che gli si porge è l'ammirazione e il silenzio; quando la prima si modula, diviene sublime poesia. Il suo gesto traduce la forza, la potenza e l'incantevole dolcezza. Gli uomini, guardandolo, capiscono che sia mai la dignità: da millenni contemplano e non finiranno mai. In quella contemplazione c'è un fremito intraducibile eppur solo guizzo di luce di quanto, innanzi a noi, non riusciamo ad intendere bene. In contatto di quello, la lampada del pensiero s'accende e spesse volte nella storia se ne è consumata.

Anche la Chiesa è opera divina, se il Cristo è Dio! Con questo in più: essa è maggiormente vicina a Dio perché il suo autore è Dio Uomo, e perché essa (ricordare il regno) si estende fino all'eternità. Il creato visibile non oltrepassa la barriera del tempo. La Chiesa ha minor paludamento nella materia: lo ha immensamente più grande nello spirito. Il creato capta solo rifrazioni per noi fascinose delle bellezze di Dio; la Chiesa, di quelle sovrannaturali bellezze, intimamente vive.

Il Cristo è il redentore.

Egli ha riportato l'equilibrio, riparato l'ordine leso dal peccato, ridonato una dignità superna ed una possibilità di giungere alla salvezza e all'ultima perfezione. È l'arbitro dell'equilibrio del cosmo. La sua opera ne è l'erede. Il mondo libero ha un dramma: egli solo lo risolve.[2] Gli affari del cielo e della terra sono allineati su questa sponda, dove vive la sua Chiesa. La profondità di cui questa beneficia, oltre quella di Dio, è la profondità di tutto il mistero del

[2] Vedi vol. IV.

mondo. Una parte del *mysterium Ecclesiae* sta nel fatto che il mondo si riduce ad essa, come meglio si vedrà appresso.

Il secondo termine, accanto al Cristo, è la Chiesa. Essa è una grande compagine sociale. Che significa ciò? La socialità non è né la pura somma dei membri (concezione materiale), né una astrazione (concezione utopistica). Che aggiunge dunque in concreto la socialità sulla somma dei membri? Aggiunge la « comunità di fine e di mezzi », aggiunge la « comunicazione » tra i membri per il fatto che sono coadunati, sicché l'atto dell'individuo — componendosi con altri — è diverso dall'atto isolato. Aggiunge la realtà morale e non astratta per cui la società ha figura giuridica ed agisce. Aggiunge che rivela e fissa quanto, posto fondamentalmente sull'individuo, in esso non viene a rivelarsi appieno e neppur a fissarsi; è proprio qui che si forma quell'*ens commune* il quale tanto profondamente distingue la società dall'individuo. Aggiunge finalmente la vera pienezza dei suoi membri che, fatti per la società, senza di essa si svilupperebbe a mezzo; in questo sta una somma di imponderabili, più facili ad intuirsi vagamente che non ad esprimersi. *La socialità allarga, non deprime, il valore del membro.* Le sue vie sono molte, la sua nervatura è complessa eppure unitaria.

## 2. - Il Cristo « causa » della Chiesa.

Il primo rapporto tra il Cristo e la Chiesa è indubbiamente questo: egli ne è la causa. Occorre vedere la vastità e il modo con cui egli è « causa ». Lo fu come fondatore: fece il disegno e lo attuò in tutte le parti sostanziali, come la documentazione ha dimostrato. Non s'arrestò qui.

Il Cristo fu causa del messaggio di verità che la Chiesa porta: la sostanza delle idee di cui vive ed opera rimonta a lui. Il dogma è l'architettura intellettuale interiore della Chiesa, il primo e vero ispiratore dei suoi toni, del suo stile, del suo dinamismo; è talmente completo che essa non ha da mendicare da nessuno e può dare a tutti.

Il Cristo fu la causa della sua ricchezza. Poiché la Chiesa ha una ricchezza. È costituita dal perdono di Dio e dalla grazia di Dio. Il perdono essa lo può elargire perché Uno ha pagato in croce per tutti ed ha reintegrato ogni rapporto coll'ultimo fine, ossia perché Gesù ha redento. La grazia la può effondere con incommensurabile generosità perché il merito del divino paziente l'ha ottenuta. Questa grazia trasforma le anime innalzandole ad una dignità so-

prannaturale; erogazione di forza (grazia attuale), sì da supplire a tutta la debolezza umana, risolvendone il problema. Il dono avviene soprattutto attraverso i sacramenti. La Chiesa non è solo per dare un ordinamento esterno che aiuti l'attuazione di una legge da essa proposta; no, è per operare questa continua trasformazione delle anime e della vita. Agisce all'esterno e tocca l'interno, la sua sanità, i suoi destini.

Il complesso dei beni messianici che essa porta si pregia dell'opera dello Spirito Santo, dell'Eucaristia e della rinnovazione del Sacrificio della croce nella Messa: tutto le ha donato il Cristo.

Lo stile della paternità dell'autorità, il tono della famiglia glielo ha parimenti dato lui. Ciò basta per concludere che la causalità del Cristo non è cessata al momento della fondazione e del conferimento dei poteri. La ragione ne è evidente. Tutti quei doni — perdono, grazia, infallibilità, Eucaristia — hanno una realtà profonda superiore alle capacità delle creature che in esse agiranno sempre, tutt'al più, come « cause secondarie e strumentali ». Sicché ad ogni attuazione loro si richiede la causa divina. Il Cristo vi è presente come Dio che causa e come Uomo che meritò quanto vi viene elargito.

Ecco dunque, accanto all'azione della Chiesa, quest'altra parallela, anzi innestata sì da vivificarla e valorizzarla. Gesù è la causa di ogni articolazione soprannaturale ed efficace della sua vita. Egli è l'immediato presente. Il mondo non fa posto solamente alla Chiesa, fa posto a Gesù Cristo; e, se a quella potrebbe contendere la coesistenza terrena, di questo deve sottostare all'*imperium*.

Il mistero della Chiesa è il Cristo agente in essa, per quanto non sia solo questo. Ciò spiega alcune caratteristiche dell'azione della Chiesa: ad onta dei difetti degli uomini, è sempre efficace, elude le strettoie e le crisi della storia; cambia in mezzo adatto ai propri fini l'orditura avversaria; vigoreggia dove parrebbe morire; rimuove la terra là dove si crede d'averla sepolta; ribalta tutte le pietre, e, superando tutto, dice sempre l'ultima parola. Il che non si può spiegare senza la presenza del Cristo. La causalità del Cristo Dio va oltre ancora: al disopra delle cause libere c'è la sapienza eterna che tutte le assume e, senza violentarle, le inquadra e le ordina. È ivi che il fondatore, coi detriti degli uomini e colla sua potenza, prepara alla Chiesa le apparenti causalità, le combinazioni, i momenti giusti, le prove purificatrici, i sacrifici liberatori, non prima e non dopo di quando occorra, nella piena armonia di quanto lontanamente fu e lontanamente sarà. È il Cristo stesso che dispone ogni giorno alla sua sposa il letto di rose, il giaciglio di sterpi, l'umile capanna di Betlemme, la stessa croce. Gli uomini e

le loro vicende, in quelle divine mani, ora sono rose, ora sterpi, ora pietre, ora legna da patibolo. Così il mistero della Chiesa si riempie del mistero del Cristo Dio, Signore di tutti, nonché del mistero del Cristo Uomo, punto d'incontro tra l'umano e il divino. La mentalità infantile potrebbe sognare il miracolo continuo per mostrare il Cristo agente nella Chiesa: questo non occorre affatto: chi sa vedere rileva benissimo che senza miracoli i fatti avanzano, s'arrestano, deviano, riprendono, sono lasciati a folleggiare come e quanto un dito divino li ordina in un piano che riguarda il regno di Dio.

### 3. - Il capo della Chiesa.

La parola capo non ha qui un puro significato gerarchico. È ben più esteso: possiamo vederlo attraverso diverse considerazioni, alcune delle quali sono presupposti necessari ad intendere.

Nell'ambiente del Nuovo Testamento il genere umano è considerato come una u n i t à non solo dal punto di vista dell'origine, ma ancora del valore, della salvezza, dei destini. L'afflato universalistico del Cristo, la cattolicità del regno di Dio, la missione affidata egualmente per tutte le genti agli apostoli, ma soprattutto la comune sventura del peccato originale e la comune redenzione, lo dichiarano abbondantemente. Per questo, Gesù è detto « l'agnello che toglie i peccati del mondo »; [3] per questo dinanzi al calice della redenzione ci sta ugualmente bisognoso, per un'unica causa, il mondo.[4] Per questo Gesù enumera ripetutamente la sostituzione della famiglia delle « genti » al riluttante Israele.[5] Lo spirito dell'unità tra gli uomini persino nemici è l'oggetto trattato esplicitamente dal Cristo nella parabola del Samaritano; [6] l'unità assoluta è il suo desiderio ultimo.[7] La legge della carità ha raggio universale; suppone di per sé l'unità del genere umano. Il mistero di questa unità, che non è per ora affar nostro indagare, è potentemente descritto da S. Paolo nel cap. V della sua lettera ai Romani.

A questa unità del genere umano appare, nello stesso Nuovo Testamento, sovrapposta l'altra del regno di Dio universale.[8]

---

[3] *Giov.*, I, 29.
[4] *Mt.*, XXVI, 28; *Mc.*, XIV, 24.
[5] *Mt.*, VIII, 8, 11, ecc.
[6] *Lc.*, X, 30.
[7] *Giov.*, XVII, 11-21.
[8] Vedi parte I, cap. II.

I redattori del primo e terzo Evangelo, sia pure dando la genealogia puramente legale di Gesù,[9] hanno tenuto a richiamare che egli è stato inserito veramente nel genere umano. Questo fatto S. Paolo lo martella in modo insistente, in forma — si direbbe — cruda.[10] L'essere il Cristo unito fisicamente a Davide, ad Abramo, ad Adamo e, in Adamo, a tutti gli uomini è per la rivelazione neotestamentaria una asserzione fondamentale. Il genere umano è uno; Gesù come uomo è unito a tutto il genere umano. Noi vedremo a suo tempo che questa inserzione del Cristo nella famiglia di Adamo dà ragione della sua sostituzione all'umanità nella sofferenza, nonché della redenzione e dell'ordine soprannaturale.

Il concetto dell'unità ha la sua parabola ascendente. Tutto il genere umano è chiamato a ritrovarsi famiglia con Dio come Padre,[11] su un piano soprannaturale, cioè immensamente più alto.[12] Si tratta della famiglia che Gesù chiamava con compiacenza il suo regno. Dalla famiglia naturale a quella soprannaturale non cambiava, semplicemente si intensificava, l'unità; cambiavano i membri della più alta dignità; agli antichi s'aggiungevano nuovi e più potenti vincoli: l'esser nati da Dio, l'esser figli adottivi addirittura di Dio,[13] l'aver la stessa eredità eterna dopo la stessa legge. Alla prima famiglia si appartiene per il sangue; alla seconda, che assorbe la prima, si appartiene per grazia e per libera elezione. Poiché la prima non ha ragione d'esistere che per sublimarsi nella seconda, il vero capo di questa — il Cristo — coincide con il capo della prima. La seconda, regno e famiglia di Dio, Comunione dei santi e Corpo mistico del Cristo stesso, è l'oggetto della più alta contemplazione del Nuovo Testamento. La Chiesa ne era e ne è la concreta espressione terrena. « Poiché come noi abbiamo più membra in un solo corpo e tutte le membra non hanno la stessa funzione, così collettivamente noi formiamo un solo corpo nel Cristo e individualmente siamo membri gli uni degli altri ».[14] « Infatti siamo stati battezzati in uno stesso Spirito per formare un solo corpo, sia Ebrei che Greci, schiavi che liberati... Ora voi siete insieme il corpo del Cristo e individualmente le sue membra ».[15] Così scriveva Paolo ai fedeli di Roma e di Corinto. L'allusione ben chiara allo

---

[9] *Mt.*, I, 1; *Lc.*, III, 23.
[10] *Gal.*, III, 6; IV, 4; *Rom.*, I, 3; *II Tim.*, II, 8, ecc.
[11] *Mt.*, VI, 9; XXVIII, 19.
[12] *Giov.*, I, 13.
[13] *Rom.*, VIII, 14 segg.
[14] *Rom.*, XII, 4-5.
[15] *I Cor.*, XII, 12-27.

Spirito Santo dice nettamente che questa « unione » non è semplicemente morale, ma reale, soprannaturale e per noi sorprendente.

Questo « corpo » viene detto « del Cristo »; [16] la Chiesa è « corpo del Cristo ». Paolo vi allude sempre quando usa una frase a lui frequente e cara: « in Cristo Gesù ».[17] La frase « corpo del Cristo » non esprime soltanto un possesso da parte di Gesù, ma una sua intima unione con quello che è detto « corpo ». Quale questa unione singolare?

« Egli è il capo del corpo della Chiesa »; [18] questo concetto ritorna più volte in Paolo.[19] Il capo è il centro della vita, quello da cui essa promana alle membra. Le membra di questo corpo vivono dunque della vita di Gesù Cristo. Tutto ciò può sembrare a noi molto singolare, poiché oltre i corpi di vita fisica, non conosciamo che corpi morali, mentre qui si afferma evidentemente l'idea di un corpo i cui vincoli col capo sono reali. Comunque è chiaro che qui « capo » non include solo l'idea di una preminenza, bensì quella di principio vitale; infatti « da esso tutto il corpo ben sorretto per via delle articolazioni e dei legamenti, e insieme compatto, prende quello sviluppo che è da Dio ».[20]

In tutto questo Paolo non ha fatto che ripetere con metafora diversa quello che aveva detto Gesù: « Io sono la vera vite e il Padre mio è il vignaiolo. Ogni tralcio che in me non porta frutto, lo rimonda perché ne produca anche più. Voi siete già mondati dalla parola che vi ho annunziata. Come il tralcio non può portare frutto da se medesimo se non rimane nella vite, così neppure voi se non rimanete in me. Io sono la vite e voi i tralci. Colui che rimane in me ed io in lui porta abbondanti frutti, perché senza di me non potete far nulla. Chi non rimane in me è gettato via come tralcio che inaridisce e viene poi raccolto e gettato ad ardere nel fuoco ».[21]

Al concetto paolino di capo corrisponde qui quello di tronco; al concetto di membra quello di tralcio: ma l'identico concetto stagliati: i singoli e l'insieme vivono del Cristo.

È del massimo interesse da questo avvicinamento dei testi paolini al testo giovanneo rilevare come l'apostolo dipende interamente

---

[16] *I Cor.*, VI, 16; XV, 27; *Efes.*, I, 23; *Col.*, I, 24.
[17] Vedi PRAT, *La teologia di S. Paolo*, I, 297.
[18] *Col.*, I, 18.
[19] *Col.*, II, 10, 19; *Efes.*, I, 22; V, 23.
[20] *Col.*, II, 18 segg.
[21] *Giov.*, I, 15 segg.

dal Cristo, ripetendone l'idea-sintesi. Nulla vi aggiunge, anche se cambia metafora (vite-corpo), anche se insiste nel dettagliare. Ci si può chiedere perché Paolo, più di tutti gli altri, ha insistito sulla verità dell'unione del Cristo coi fedeli. Ci rispondono gli *Atti*, in quanto mostrano essere questa la prima verità cristiana in cui si è imbattuto il persecutore Saulo sulla via di Damasco. D'altra parte egli non poteva ignorare le commoventi aspirazioni del Cristo a tale ineffabile verità, quando appunto ne tratta nella sua orazione sacerdotale.[22] Sarebbe contro la storia chi credesse Paolo un creatore: se noi ce ne serviamo maggiormente nelle citazioni, è perché egli ha scritto di più sul pensiero del Maestro.

La nostra mentalità prova un certo travaglio ad uscire dalla metafora ed a rappresentarsi un principio di vita che venga dal di fuori dei singoli e che si spanda in una comunità come tale. Che è dunque *in concreto* l'azione vitale del Cristo capo sui membri (persone) e sul corpo (Chiesa)? Per quello che è noto a noi di un fatto la cui realtà sta nell'ordine divino, può riassumersi così:

— anzitutto per l'inserzione di se stesso nel genere umano, sicché tutti sono fisicamente congiunti con lui, Gesù dà la base giuridica per cui possono aspirare ad una vita superiore;

— coi mezzi da lui fissati (sacramenti) dona ai suoi fedeli il valore e la dignità soprannaturale della grazia, la quale incalza entitativamente l'uomo, i suoi rapporti, i suoi destini, anche se non se ne ha una risultanza sensibile immediata;[23]

— per questa grazia egli assimila a sé, in quanto fa partecipe della vita divina e rende figli adottivi di Dio, i suoi fedeli, mentre li unisce tra loro;

— l'atto di questa vita divina comunicata all'uomo, che è la rifrazione — quanto è possibile in creature — dell'eterna vita in cui sono coniugati l'eterno Padre e l'eterno Figlio, è un mistero superiore alla capacità umana, sebbene si attui nell'uomo;

— Gesù dà continuamente di che nobilitare e soprannaturalizzare gli atti e le virtù, nonché l'energia (grazia attuale) per superare ogni debolezza umana, risolvendo così il più delicato e travagliato problema della vita morale. Quella energia non è solo per resistere, ma per operare, crescere, iniziare, produrre indefinitamente; e non solo influisce sulla volontà ma illumina ineffabilmente l'intelletto: da entrambi si riflette sulle altre potenze dell'anima e del corpo;

---

[22] *Giov.*, XVII, 11-12 segg.

[23] Tutto questo verrà ampiamente esposto e documentato nel vol. V.

— il complesso di questi doni è redenzione, rifrazione, traduzione di quanto è proprio del Cristo Dio e Uomo; sicché esiste un qualcosa di comune tra i fedeli e il Cristo. Ciò illumina quella tal comunità di vita intervenuta tra il capo e le membra. Così la derivazione del Cristo Dio e Uomo giunge a tutti gli atti coscienti nei quali si opera, giunge al valore intimo ed ontologico della persona, dell'anima, delle sue facoltà; il tutto senza disturbare od impressionare in modo disorientante la vita naturale e sensibile. Quella derivazione è in funzione di risanamento e di perdono, di purificazione e reintegrazione quando le membra sono malate, cioè quando è stato leso l'ordine nei rapporti con Dio. È quindi fonte di una resurrezione continua;

— tutto ciò si svolge in una zona profonda; ma la vita superficiale ne risente e ne è plasmata, senza per questo accogliere turbamenti;

— il complesso dei doni vitali assegnati in questa trasfusione del capo è in un alone di capacità giuridiche e soprannaturali che vanno oltre il limite della nostra dettagliata conoscenza; ha affinità ed elettività, a noi ignote in specie, con tutto l'ordine di provvidenza, con le contingenze che ci toccano e i fatti che ci sfiorano; costituisce un altro mondo, mentre convogliano una serie di rapporti nuovi che detengono la ragione di avvenimenti per noi affatto misteriosi;

— talvolta piace a Dio estendere l'esperienza di queste realtà soprannaturali fino al fatto mistico e prodigioso. Ma ciò non è di tutti;

— finalmente gli influssi soprannaturali sono in armonia perfetta di disegno con la verità rivelata, pur essa promanante dal Cristo capo.

Quello che in concreto derivò dal capo all'insieme del corpo, ossia alla comunità in quanto tale, si può riassumere così:

— anzitutto è per il Cristo, capo e principio vitale, che le membra soprannaturalmente diventano tra loro aderenti e coesive, che, cioè, acquistano la capacità di valere, di essere affini, di essere agglutinate alle altre e di organizzarsi con esse. Questa capacità essendo reale, ma soprannaturale, non può evidentemente venir rappresentata con elementi fantastici. Tutto ciò è chiaro per la stessa funzione attribuita al « capo », assunto qui in funzione di metafora espressiva;

— è dal Cristo capo che fluisce l'autorità sociale, sì da vivificare

attualmente ogni suo esercizio tanto nel comando, quanto nel magistero;[24]

— è per lui, il Cristo, che si ha l'assistenza dello Spirito Santo. L'ha promessa e ne ha discorso ampiamente nell'ultima cena.[25] Quella assistenza garantisce l'indefettibilità al corpo della Chiesa e l'infallibilità al suo magistero;

— è ancora per lui che l'azione e la fecondità sociale si attua; nel senso che non è questa la pura somma degli sforzi di autorità e fedeli, ma vi si aggiunge una potenza, una sapienza, una teologia, una rispondenza a tutto l'ordine creato e soprannaturale. Le linee storiche che ne risultano sono il riflesso delle linee storiche nella vita personale del Cristo, sì da esserne il grande e continuato respiro, il prolungamento nel tempo, nello spazio, della sua stessa persona, in quanto fu anche uomo. Questa idea della complementarità della vita della Chiesa rispetto alla vita umana di Gesù è fortemente espressa in S. Paolo.[26] Tanto che le stesse sofferenze delle membra e del corpo completano quelle che mancano alle sofferenze del Cristo.[27] Il che non si spiega se non pensando ad una legge di natura, per cui ogni uomo si completa solo nell'ordine sociale. Sicché il Cristo, uomo anche nell'ufficio di redentore e di capo, mantiene quella esigenza e quella legge, completandosi solo nel suo organismo sociale, soprannaturale, ossia nel suo Corpo mistico. Questo aspetto illumina profondamente perché il « corpo » sia detto « suo »;

— il s o g g e t t o ultimo della società ecclesiastica, la fonte del suo diritto e valore come comunità, il principio della sua fisionomia e della sua specificazione è ancora Gesù Cristo. Vedremo tra breve che *il tipo* della sua vita, l'esemplare su cui è ricalcata, è lo stesso Cristo;

— da lui e dalla dignità della sua grazia deriva la fecondità sociale dei meriti dei singoli, il che costituisce la circolazione delle più intime ricchezze della società nella riversibilità dei meriti;

— Paolo riassume tutto questo così: « Tutto per mezzo di lui ed in vista di lui fu creato; ed egli è avanti a tutto e il tutto in lui sussiste, ed è il capo del corpo, ossia della Chiesa. Egli è il principio, e primogenito di tra i morti, affinché in ogni cosa egli tenga il primato; giacché in lui piacque (al Padre) che abitasse ogni pienezza, e per lui fossero a sé riconciliate tutte le cose, avendole paci-

---

[24] *Col.*, II, 10.
[25] *Giov.*, XVI, 7 segg.
[26] *Efes.*, I, 22.
[27] *Col.*, I, 24.

ficate per il sangue della croce di lui, sia le cose della terra che quelle dei cieli ».[28] Queste espressioni sono di una tale forza da farci pensare che la realtà concreta del Cristo, capo del Corpo mistico, vada ben oltre e ben più in profondità di quanto si è qui descritto, ricordando troppo bene che a noi mancano esempi similari di tale convivenza tra una persona ed una società, e che il più degli elementi morali giuridici ed ontologici, appena appena avulsi dalla materialità, piombano per noi uomini ben presto nel mistero. Se ne costruisce al di là dei concetti una intuizione anche maggiore di cui si sente come il concetto del Cristo è più vasto di quello da noi afferrato, e come di lui si possa dire che non solo è agente nella Chiesa, ma è vivente nella Chiesa. Il coadunarsi qui dell'individuale e del collettivo, del personale e del sociale, del tempo e dello spazio, l'unificarsi così di cose diverse ed umanamente disparate, il levarsi dalla successione della cronologia quello che vi parrebbe disperso in una sola realtà, incute ammirazione profonda e fa sentire la latitudine del *mysterium Ecclesiae*. La quale non solo s'appoggia su Gesù Cristo, ma è, in un certo senso, Gesù Cristo stesso, assumendone l'ineguagliabile singolarità e l'inconfondibile maestà.

Così i rapporti tra Gesù e la Chiesa arrivano ad una lata identificazione. Con questo peso la Chiesa entro nel mondo.

È il caso di dire che le possibilità della vita sociale, che appaiono così tenui allorché le si considerano astrattamente dagli individui, appaiono qui di una resistenza e forza del tutto nuova ed impensabile.

Tutte le cose ascendono quando vengono in contatto col Cristo.

### 4. - Il « tipo » della vita della Chiesa.

Lo studio dei rapporti tra il Cristo e la Chiesa ha condotto fin qui a contemplare una singolare unità. Il pensiero del Nuovo Testamento ci permette di fare in proposito un passo innanzi: Gesù è il tipo della vita, nel senso che quanto fu esperienza sua è linea della vita della Chiesa, sicché tutto il Vangelo subisce una traduzione o, se si vuole, uno spostamento delle sue linee alla esperienza della Chiesa. Si raggiunge una ulteriore unificazione: non dei disegni, ma un disegno solo. L'Evangelo non è più solo la storia

[28] *Col.*, I, 16-20.

del Cristo, ma è in fondo anche la storia della Chiesa. E perché questo?

Il vecchio Adamo fu la causa e il tipo della sciagurata storia del mondo, che purtroppo si unifica in lui. Questo è il ristretto di una parte del mirabile cap. V della lettera di Paolo ai Romani. In realtà, chi analizza il cap. II e il cap. III del *Genesi*, là dove si narra di Adamo e della sua caduta, vi ritrova gli stessi termini, gli stessi attori, le stesse sfumature psicologiche, la stessa illusione che, in modi diversi, ritornano in tutta la esperienza umana. La quale non solo di là ha contratto il peccato, ma le linee di stile. È sempre nel cap. V della lettera ai Romani che al vecchio Adamo viene contrapposto il nuovo: Gesù Cristo. Il parallelismo è perfetto: come quello è la forma del mondo decaduto, questo è la causa e la forma del mondo rigenerato. Le sue linee, la sua architettura non solo sono orientate, ma senz'altro condotte sul Cristo. Così la storia degli uomini è il commento al dramma di Adamo o è il commento all'Evangelo. Tocca a loro scegliere.

La Chiesa è la « *sposa di Cristo* ». Questa idea, di cui non è difficile vedere l'ispirazione nel *Cantico dei Cantici* e che fu poeticamente espressa dallo stesso Cristo,[29] viene esposta da Paolo nel cap. V della epistola agli Efesini. E spiega: Gesù è sposo perché è il capo, il salvatore della Chiesa, perché la ama e si sacrificò per essa; la santifica, la fa bella e immacolata, la circonda di cure poiché è lo stesso suo « corpo ».

L'idea dello « sposo » ha questo: di unire indissolubilmente la vita dell'uno alla vita dell'altro. L'analogia che se ne deduce fa intravedere il Cristo *tipo*. Ma, soprattutto, è il concetto della unione tra Gesù e la Chiesa, della continuazione e del completamento che in questa si ha di lui che, come fa proseguire la sostanza, prolunga altresì la linea. Quello che accade al Cristo sarebbe accaduto alla Chiesa.[30]

Anche la Chiesa sarebbe nata a Betlemme. L'oscurità di Nazareth vi si sarebbe ripetuta. Anch'essa avrebbe dovuto arrangiarsi come se non fosse divina nell'origine. La Provvidenza avrebbe assunto, come accadde nella Passione, tutte le cattiverie umane a farne purissimo, per quanto travagliato, strumento di redenzione; sicché le ambizioni degli uomini e le loro vendette avrebbero servito, come Pilato, Caifa e Giuda, al piano divino. Gli oppositori, i falsi, le spie, le ragioni della politica, l'interesse umano dei Sadducei, gli « osan-

[29] *Giov.*, III, 29. Vedi *Mt.*, XXV, 1 segg.
[30] Vedi BENSON, *Cristo nella Chiesa*, Brescia, 1936.

na » e i « crucifige » vi avrebbero ronzato intorno come nel Vangelo. La Passione si sarebbe sempre ripetuta, l'apparente fallimento della croce non meno; la risurrezione avrebbe seguito fedelmente le epoche di dolore. Questo nelle grandi linee. Chi ha pazienza nel meditare, scoprirà che l'analogia tra le due vite arriva ai minimi particolari ed è commovente. Colei che fu madre al Cristo, divenne la madre degli uomini; il protettore dell'infanzia di Gesù diventò il patrono della Chiesa. Purtroppo anche altre figure si ripetono e si ripeteranno. La Chiesa sa di avere una via, ma ne conosce le articolazioni; ha una storia, ma ne può leggere indifferentemente l'ultima come la prima pagina; quando pena al Venerdì Santo, attende imminente l'aurora di Pasqua. Così, mentre porta il Cristo e si raccoglie nella sua maestà, colla sua stessa vita ridice al mondo l'Evangelo. Poiché col Cristo e nel Cristo è vivente, non muore; è certa, non dubita; è sovrana e non si piega; ama e salva. Per essa « Dio è col suo popolo ».

# III

# LA CHIESA SOTTERRANEA

Perché parlare di una Chiesa sotterranea? Se essa vive nel Cristo, non si arresta certo né per la costituzione, né per gli effetti ai soli elementi giuridici ed esteriori. Anche il pensiero del Nuovo Testamento e la storia ci aiuteranno a discendervi, per quanto non saremo ancora in grado di percorrerne tutti i segreti.[1]

## 1. - L'azione della grazia.

Parliamo della grazia « aiuto di Dio ».[1] Gesù ne ha trattato con notevole insistenza e ne ha mostrato la universalità. Essa fu la speranza della prima età cristiana: ne fanno fede soprattutto le lettere di Paolo. Non è direttamente sensibile, non violenta; coesiste ad ogni atto buono, ne è la prima ispiratrice. È data attraverso la fede, la preghiera e, soprattutto, i sacramenti. Essa insidia il male dovunque.

Prepara con dolcezza e con forza le vocazioni, le grandi dedizioni, i ritorni, gli eroismi. Essa lavora e stimola sempre e solo nel senso del regno di Dio. È di tutti, d'ogni ora, d'ogni istante, d'ogni situazione. Mentre il mondo è pieno di clamori e contempla la sua superficie, al di sotto, in quella zona di cui solo Dio tiene la chiavi, la grazia lavora; è l'officina sotterranea di Dio. All'esterno poi si vedranno le iniziative, le virtù, le fecondità, i prodigi. Essa accompagna l'opera della Chiesa nei suoi ministri, nei suoi apostoli, allungandone il raggio, irrobustendone l'efficacia. In loro c'è la grazia propria del sacramento dell'Ordine e dello stato. La grazia previene e dispone all'opera del ministero, prima che il labbro parli, prima che l'ammonizione si formuli, prima che l'esempio sia dato. Ogni atto del magistero e del ministero è circondato, in coloro cui è rivolto, da un alone di questo potente eppur discreto intervento

[1] La trattazione completa e documentata è riservata al vol. V.

di Dio. La stessa grazia supplisce quello che manca e talvolta sostituisce quello che è inetto; entra nel subcosciente degli uomini e vi dispone i materiali della ripresa e della reintegrazione. La Chiesa dispone di questo alleato profondo, instancabile, inevitabile. Esso lima i fondamenti delle più grandi opposizioni, cambia le psicologie, non ha bisogno d'uccidere per vincere, perché con una rotazione interiore può far di un persecutore un apostolo. Tutto ciò parlando in genere. In ispecie « l'officina sotterranea di Dio » fa ribollire la terra e prepara le risorse secondo i tempi e le « stagioni » della storia. Preparò l'epoca dei grandi Padri al secolo quarto e quinto, l'epoca dei monaci dal sesto secolo in poi nella Chiesa d'Occidente, Francesco d'Assisi a rifare il mondo con madonna povertà, i santi della controriforma, gli innumerevoli ed industriosi fondatori del secolo diciannovesimo. Questa grazia è il preludio dell'opera missionaria, che vi si appoggia totalmente; aumenta il numero degli eletti, ove non giungono uomini a portare il verbo della salute. La storia della Chiesa non si può intendere senza di essa. Ad essa, al suo completamento, al suo rinforzo, al suo lungo assedio bisogna pensare allorché ci si imbatte in ogni iniziativa del regno di Dio. Queste iniziative non sono mai nella solitudine, mai nella desolata incertezza, mai nella sterilità assoluta. Di questa storia sotterranea il più non si scrive; ma ne è grave il mistero della Chiesa. Anche perché questa zona sotterranea è impassibile alla azione persecutoria, è inattaccabile dai difetti umani. Chiunque la violi, può esserne vinto. Ne fioriscono le vergini, i santi, i dottori, i martiri; in questa germinazione non ci sono epoche stanche. Naturalmente tutto ciò rovescia la logica umana e fa del sangue un principio di vita. Nel sotterraneo della Chiesa si ritrova appunto la vita.

In questa zona sta la parte più vera della storia ecclesiastica. Chi la credesse ristretta ai fatti più rimarchevoli e celebri, ai contrasti ed alle vittorie esteriori, sarebbe lontano dal vero. Una parte di questa storia, che non si legge affatto nei soliti libri, può essere studiata nella agiografia: la vita dei santi ne è infatti il sacrario più intimo. Chi non conosce profondamente la storia e l'anima dei santi, non creda di conoscere la storia della Chiesa. La quale ha altre zone.

## 2. - La « Ecclesia orans ».

La Chiesa ha l'onore del culto. Anzitutto perché è società religiosa e quindi attende precisamente al complesso dei rapporti intercorrenti tra l'uomo e Dio. Inoltre, poiché il Cristo le ha affidato

l'azione più nobile del culto, il Sacrificio, con le altre manifestazioni che lo circondano, i sacramenti. Gesù le ha anche insegnato la preghiera pubblica.[2] Il dovere del culto, e per l'altissimo oggetto e per esprimere esso il dovere di tutto il genere umano e per il fatto che contiene le sorgenti della grazia divina (*Sacrificio* e *sacramenti*), è certamente il primo. Il più proprio atteggiamento della Chiesa è questo: essa prega, cioè adora, ringrazia, propizia, chiede a Dio.

Questa preghiera potrebbe sembrare un fatto rispettabile ma superficiale. E non è così.

Infatti è il contatto ordinario con l'ordine divino; essa è il respiro dell'umanità, anzi del creato verso Dio. Ecco la vera ragione di questa profondità che la fa entrare nel suo mistero.

La orazione della Chiesa assume il suo valore dall'essere regno di Dio e dall'essere il Cristo vivente nel suo corpo mistico. Non sono dunque solo le labbra del popolo o del ministro orante quelle che danno il valore alla orazione liturgica: esso ha una fonte più alta. Col valore ha più alta la efficacia e quindi la fecondità. Non è più la preghiera di una qualunque società umana. Il contatto con l'ordine divino avviene continuamente, perché una arcana dignità la investe e la sublima. Questa preghiera, che è *laus perennis*, porta con sé il mistero di una forza, di una resistenza e di una maestà incomparabili. Il fatto più interessante della storia della Chiesa, dopo quello della grazia, è senza dubbio che essa prega e prega di accenti non completamente umani.

L'aspetto più singolare di questo fatto è che l'azione cultuale non solo è l'ascesa del voto umano verso Dio, ma la discesa della grazia verso l'uomo (ancora: *Sacrificio, sacramenti*). Avviene allora il divino tocco trasformatore delle anime; allora si plasma il loro essere soprannaturale, allora si decidono i destini, allora gli uomini rinascono al Cristo e attingono alle sorgenti della vita divina. Tutto questo si dice, non si definisce; se la nostra fantasia potesse con verità aiutarci a ricostruire quello che accade allorché la Chiesa prega, oppure si svolge l'azione liturgica, noi assisteremmo ad uno spettacolo ben impressionante. Eppure è cosa di tutti gli istanti: è ancora, oltre il sensibile, il mistero della Chiesa.

### 3. - La riversibilità dei meriti.

Sulle labbra di Gesù e di Paolo le immagini hanno avuto una docilità sorprendente ad esprimere impensate finezze. Sia l'uno che

[2] *Mt.*, XVIII, 20.

l'altro, attraverso le analoghe figure della « vite » [3] e del « corpo », hanno messo bene in rilievo che gli uomini non sono semplicemente uniti ed organizzati col Cristo, ma lo sono altresì tra di loro. Lo richiedeva l'idea stessa di organismo vivente. Così nel Corpo mistico noi, mentre « formiamo un solo corpo nel Cristo, siamo individualmente membra gli uni degli altri ».[4] C'è dunque una funzione vitale degli uni rispetto agli altri. Ne viene non soltanto una « sollecitudine vicendevole », il che è puro fatto morale, ma ancora questo, che « se un membro soffre, tutte le membra soffrono; se un membro è onorato, tutte le membra partecipano alla sua gioia »,[5] ossia un logico trapasso di benessere dagli uni agli altri, una comunità di valori. Quale benessere, quali valori? Non perdiamo di vista che una certa qual comunanza di determinati beni si ha in ogni società, dunque anche in questa, la Chiesa. Ma essa è società soprannaturale; sarà dunque sul piano soprannaturale che si troverà quel concreto benessere, fatto comune, cioè « riversibile ». Ma che è dunque? Sono i patimenti quelli che, secondo l'apostolo, compiono quanto manca alla Passione del Cristo, passano quindi nel tesoro di redenzione per tutti.[6] Quindi il benessere e il valore che passano dall'uno agli altri, sono per lo meno gli atti buoni personali fatti nel Cristo, col Cristo e per il Cristo, sono *i meriti*. Ecco la riversibilità dei meriti.

Tutto nell'ambiente cristiano primitivo o lo suppone o lo afferma, anzi ne vive potentemente. La Chiesa di Corinto espia con malattie e lutti la irriverenza di taluni nella celebrazione dell'Eucaristia; [7] « il marito non credente è santificato per la moglie e la moglie non credente è santificata per il marito credente »; [8] l'elemosina colma in qualche modo la disuguaglianza tra i discepoli, dando i ricchi il superfluo dei loro beni temporali ai poveri e restituendoli i poveri ai ricchi in beni di ordine superiore.[9] Questa riversibilità che completa la stessa unione del matrimonio donandole una più sublime realtà e che assolve agli oneri di una restituzione tra chi riceve e chi dà, suggerisce una straordinaria fiducia nella sua applicazione. Paolo sa che le preghiere e le suppliche degli altri saranno giovevoli a lui, sicché gli sia concesso « di parlare coraggiosamente e di predicare

[3] *Giov.*, XV, 1 segg.
[4] *Rom.*, XII, 5.
[5] *I Cor.*, XII, 26.
[6] *Col.*, I, 24.
[7] *I Cor.*, XI, 30.
[8] *I Cor.*, VII, 14.
[9] *II Cor.*, VIII, 13-15.

con libertà il verbo dell'Evangelo ».[10] Alle altrui preghiere egli attribuisce la protezione di Dio su di sé, i frutti suoi nell'apostolato.[11] La preghiera è persino utile ai morti, e Paolo prega Dio per il defunto Onesiforo di Efeso.[12] Da allora molti hanno sempre operato, offerto e sofferto per gli altri: in questo si è fuso il bisogno, il desiderio, l'amore e il dono; si è consumata l'intima unità della Chiesa. Così « per mezzo di lui [Cristo] tutto il corpo bene ordinato e unito insieme con l'aiuto vicendevole delle membra che operano ciascuno secondo la sua misura, cresce e si edifica nella carità ».[13] Nel concetto di unità della Chiesa, così vivo attraverso la letteratura primitiva dalla *Didachè* a S. Cipriano nel suo *De unitate Ecclesiae*, non è davvero assente questo principio unificatore del Corpo mistico del Cristo.

Dunque le azioni dei fedeli acquistano un valore sociale, pur nulla perdendo del proprio valore meritorio personale, che rimane sempre oggetto della altrettanto personale ed inalienabile retribuzione.[14] Aggiunge il bene di tutti, non sottrae in danno del singolo. Appartenere al Corpo mistico dà quindi una ben maggiore capacità produttiva; ciò è giusto poiché, come esso non è la pura somma delle membra, così queste non sono valutabili ed efficienti solo per esse, ma inoltre in quanto fanno parte del corpo. Non ci sarebbe la *riversibilità* o trapasso del merito, o meglio del suo valore espiatorio ed impetratorio, se non ci fosse il suo maggior valore nell'azione dei singoli.

Prima di cedere al fascino che spinge ad ammirare una visione sorprendente, sostiamo ancora. I meriti dei fedeli, appunto perché nel loro aspetto sociale, passano ai fratelli e all'insieme del Corpo mistico, sì da formare un patrimonio, si ipostatizzano, ossia acquistano in qualche modo una esistenza a sé; operano a distanza nel tempo e nello spazio, sono fecondi dopo la morte, in grado quindi di compiere una missione ed un disegno di provvidenza. Il culto della Vergine e dei santi, da duemila anni, come a suo tempo vedremo, poggia anche su questo presupposto: che i loro meriti sopravvivono e beneficano. La Chiesa esterna si snoda nella successione del tempo; quella sotterranea non conosce neppure le articolazioni della cronologia. È l'unificazione ad onta della morte e dei limiti.

---

[10] *Efes.*, VI, 18-19.
[11] *Rom.*, XV, 30.
[12] *II Tim.*, I, 18.
[13] *Col.*, II, 18-19.
[14] *II Tim.*, IV, 8-14.

La visione è ben grande: il Cristo ha enunciato la massima legge della carità: la sua parola non resterà infruttuosa su questo punto capitale. Infatti il peso delle azioni buone le farà scorrere verso i fratelli, anche quando s'oscurasse la legge della fraternità.

Così i filamenti sotterranei che uniscono, nutrono e salvano, si stendono e si infittiscono al disotto del mondo visibile; si tendono continuamente e sapientemente in amorevoli congiure di reintegrazione, benedizione, crescita e salute. La carità sarà sempre non solo salva, ma regina. L'estrema preghiera del Cristo morente ha il suo esaudimento.[15] I vivi servono ai morti e i morti ai vivi; i santi aiutano i pellegrini della terra; si compiono restituzioni dall'eternità. I più alti sanno di poter essere salvi per i meriti dei più umili; i più poveri sanno di poter beneficare i loro benefattori. La terra ne freme e ne ribolle: la storia superficiale registrerà poi i fatti le cui radici si affondano nella Chiesa sotterranea, là dove la moltiplicata vita, tradotta in grazia, corre sulle nervature del Cristo. La riversibilità dei meriti è la forza degli impotenti, è la debolezza di tutte le imprese del male. Per la riversibilità, tutti i tempi sono presenti a qualunque istante della vita della Chiesa. Questo singolare stile di u n i t à noi lo vediamo accostarsi vieppiù al modello divino.[16]

Quali i criteri di questa riversibilità, come ne viene aggiudicato il beneficio? Il mistero stesso con cui essa si attua dice trattarsi anzitutto e soprattutto di disposizioni della Provvidenza divina: con ciò è assicurato che entra in una perfetta sapienza ed in un infinito amore. Il valore sociale dei meriti nell'idea della parabola della vite[17] e nei testi paolini è decoro e crescita del corpo, prima di esserlo delle singole membra. È dunque un patrimonio della Chiesa. La suprema autorità di questa e del suo capo, il Papa, fa sì che questi abbia la prima disponibilità di una tale ricchezza; effettivamente ne usa, applicandola allorché concede le indulgenze. Finalmente il carattere personale dei meriti, li aggiudica talmente a chi li opera, che questi può dinanzi a Dio destinarli ed offrirli per chi crede. Su tale principio si basano note e diffusissime pratiche di pietà e carità cristiana, come l'apostolato della preghiera, l'atto eroico per le anime del Purgatorio.

La riversibilità dei meriti dà ragione, non l'unica, di un'altra realtà sotterranea della Chiesa: la sostituzione. Forme di ascetismo,

---

[15] *Giov.*, XVII, 11-21.
[16] *L. c.*
[17] *Giov.*, XV, 1 *segg.*

concretate nella vita monastica, claustrale, eremitica, pressoché tagliate dai contatti sociali, sembrerebbero fuori di ogni criterio ragionevole. Non è così: là si prega, si adora Dio, si fa penitenza, si sviluppa la vita interiore p e r i molti distratti di questo mondo che non lo fanno. Là si s o s t i t u i s c e e sostituendo si porta al pareggio la contabilità del povero genere umano: sono i pochi quindi che spesso salvano i molti peccatori, allorché il loro debito non potrebbe che invocare castigo.

Tutto ciò fa vibrare l'accento lirico di una grande poesia cristiana: i meriti riversibili rimangono legati per la loro squisita origine personale non solo agli uomini, ma alle cose che entrano appunto nella loro personalità: si animano così realtà morte, pietre, ruderi, ricordi storici, in un perenne afflato di freschissima vita. Sorgono non ombre, ma visioni luminose, ministre di un tenerissimo affetto che lega i vivi, i morti e i tempi, arrestando l'incubo della solitudine e il tarlo della sconsolata amarezza. Il suono delle campane, la divina carezza della liturgia, dà ai molti inconsapevoli un'onda fascinosa di sentimento evocatore, di nostalgia acuta, di indistinto desiderio: essi sentono in una eco lontana una grande e dolcissima realtà sotterranea: la *Comunione dei santi*. Ché tale è anche il nome del Corpo mistico del Cristo.

Nessuno avrà difficoltà ad ammettere che la storia interiore del regno di Dio è ben più grande e mirabile di quella esterna, pur rimanendo così pudicamente discreta di troppo sgargianti manifestazioni esteriori, in modo da non toglier affatto il passo alla libertà degli uomini ed alla libertà della loro grande prova nella storia. Nella quale la lotta tra il fastigio dei meriti e l'orribile mostruosità dei peccati, tra il premio e la condanna, tra la carità e l'odio, rimane pur sempre lo sfondo ultimo del faticosissimo dramma. Il mondo passa tra i meriti dei santi e i delitti dei suoi corruttori.[18]

## 4. - Il ritorno dei santi.

Le membra del corpo mistico sono vicendevolmente membra.[19] C'è dunque una azione dei singoli rispetto all'intimo corpo: questa cresce quanto è maggiore l'inserzione nel Cristo, cioè quanto maggiore è la santità. E crescendo, supera anche il tempo.

---

[18] Vedi Norcini, *La Comunione dei Santi*, Arezzo, 1929; U. Clérissac, *Il mistero della Chiesa*, Brescia, 1936.

[19] *Rom.*, XII, 5.

Per questo motivo la missione e la beneficenza dei santi non si esauriscono mai colla loro morte: proprio allora comincia la loro vita postuma. Essi rientrano nel mondo. Il loro continuo ritorno forma un aspetto ben interessante della vita sotterranea della Chiesa. Essa non ha presìdi, non ha fortezze, non ha armi: ha i suoi santi. Non è detto che si vedano sempre con gli occhi della carne, ma essi popolano il mondo non meno di quanto popolano il cielo. Il contatto della Chiesa con essi è attuale, cosciente, continuo: nella sua liturgia, li evoca, li illustra, li invoca, li accosta al Sacrificio divino ed alla ascesa delle anime con una tenerezza commovente. Chiunque volge lo sguardo sulle pareti d'un tempio vede effigiati questi fratelli maggiori, come sulle pareti della propria casa vede i ritratti dei propri consanguinei.

Come ritornano? Non è solo col loro esempio: ritornano con i loro meriti e la loro intercessione presso Dio. Ma vi sono dei fatti che all'esterno danno il segno del perenne ritorno. Istituti che si mantengono e resistono ai secoli, mentre tutto il mondo ruota; regole monastiche che danno sempre, contro il consueto destino delle cose vecchie, rampolli nuovi; imprese che si riaccendono impensatamente del loro spirito, o lo rivivono e se ne fecondano; tombe dalle quali aleggia una costante consolazione di anime e un'aria di prodigio; chiese, altari, memorie, dove si polarizzano fatti e sfumature minutissime, che non sono pure coincidenze perché risultano troppo bene disegnate, delimitate e costanti, e che appaiono come l'amplesso di una grande protezione giunta al momento opportuno. Sono risorse, che la suggestione non crea mai ed il cui netto orientamento dà sempre ragione alla fede nei santi. Chi non tiene conto di quanto il senso comune i n t u i s c a tutto questo, non capirà mai perché la Chiesa ed il suo popolo siano tanto affiatati coi santi.

I ritorni seguono anche dopo secoli, anche dopo lunghe dimenticanze per parte degli uomini; ripiombano talvolta nel silenzio. Vi sono dei cicli che il prodigio, di cui s'aureolano, dice obiettivi e non frutto di folate di simpatia: si ebbe così un ciclo del Gargano intorno a S. Michele, poi un altro di Compostella intorno all'apostolo S. Giacomo. Si direbbe esservi nella missione dei santi una distribuzione di uffici, una successione di incarichi secondo i bisogni delle contingenze: di essi, del loro calore, della loro efficienza, della loro iniziativa svariatissima vive la Chiesa sotterranea.

### 5. - Il ritorno della madre di Dio.

I poco informati tra i protestanti qualificano la Chiesa cattolica dal culto reso alla Madonna. Il loro torto sta nella unilateralità e

nella formazione di questo asserto. Ma il suo fondo di verità dice che una considerazione adeguata della Chiesa non può prescindere dalla madre del Cristo. Per il momento ci interessa solo quanto la Madonna entri nella storia esteriore e soprattutto interiore della Chiesa. Quello che è stato detto del ritorno dei santi va affermato in modo assolutamente rimarcato, singolare e continuo della Vergine.

È rivelato soprattutto dalla storia dei santuari (e non solamente da quella). Il fatto dei santuari, anzi, nella Chiesa riguarda quasi esclusivamente lei, mentre polarizza molte tra le più sentite pratiche di pietà nei fedeli. Il che lo rende degno di tutta l'attenzione. I santuari mariani costellano tutta la Chiesa. Alcuni hanno puramente un'origine di pietà popolare; i più affermano le loro origini da un prodigioso intervento diretto della madre del Signore, sia che si tratti di sue immagini messe in rilievo dal miracolo, sia che si tratti di apparizioni. Non di tutti questi santuari ciò che si afferma può essere dimostrato il contrario. Ma di molti di essi i processi rimangono nei loro atti come testimonianze inconfutabili. Di molti di essi l'alone prodigioso può essere documentato,[20] il che li pone su un terreno di obiettiva e soprannaturale realtà. La dimostrazione dei molti costituisce una profonda presunzione di credibilità per gli altri santuari, dei quali il tempo ha distrutto le prove o dei quali gli sbadati ed incauti testimoni non hanno fissato le tracce persuasive. Sicché il fatto del ritorno della Vergine rimane ed è universale e costante. È vero che quasi tutti gli attuali santuari rimontano a dopo il mille ed i più celebri tra essi all'epoca della controriforma o addirittura ai tempi moderni. Ma ciò non dice che ve ne siano stati pochi o nessuno prima del mille, perché troppo è andato perduto di quell'epoca affannata a salvarsi e non a redigere documenti notarili. Inoltre ci sono dei cicli anche nei « ritorni » della Vergine.

Piuttosto, dalla storia comparata dei santuari si cavano constatazioni impressionanti. La Vergine è tornata sempre nei periodi più travagliati in una grande funzione di conforto; nei momenti di assalto sferrato contro la Chiesa e la stessa fede, tra i pericoli più gravi ed incombenti. È tornata per sostenere la fede, per suggerire i mezzi onde placare la giustizia divina, per prevenire i castighi, per richiamare amorevolmente alla pratica del Vangelo. Alcuni di questi ritorni hanno avuto una influenza su tutta la Chiesa e, in certo modo, su tutta la

---

[20] Si veda ad esempio: BERTRIN, *Histoire critique des événements de Lourdes*, Paris, 1914.

storia religiosa contemporanea: basta pronunciare i nomi di Lourdes e di Fàtima. Essi costituiscono una poderosa quanto sensibile interferenza dell'ordine divino nel piano umano; attestano una presenza che, se conforta chi crede, incute un reverenziale rispetto alla storia.

I ritorni della Vergine, vera storia postuma della madre del Signore, concretano in forma commovente la sua maternità sul Corpo mistico del Cristo. Essi rappresentano un impensato mezzo di risoluzione delle crisi anche più gravi. Così il quadro delle risorse sotterranee della Chiesa va facendosi sempre più completo: ad agire oltre il sensibile c'è anche una divina maternità vittoriosa. Poiché tutto di quel « Corpo mistico » vive: nulla è morto e tutto ritorna. Questo suo risalire contro la corrente dei fatti costituisce senza dubbio uno dei più fascinosi incanti della storia.

### 6. - Nella intimità delle anime.

La realtà più intima del cristianesimo, per definizione del divino fondatore, è l'incontro delle anime con lui.[21] Nella sua orazione suprema e sacerdotale, il Cristo avvertì ieraticamente che la sostanza della sua istituzione stava su questo piano, e fece intendere che sarebbe rimasta frustrata se non fosse arrivata decisamente a questo piano. Riprendeva sotto altra forma un discorso tenuto con la Samaritana al pozzo di Sichar.[22] La Chiesa sotterranea non mostra solo le risorse direttamente invisibili, la linfa vitale e soprannaturale di cui vive, la divina carità che la unisce nella Comunione dei santi: mostra altresì quello in cui essa si attua, in cui lotta in verità, in cui conquista e si afferma: le anime. Laggiù ha la sua più vera esistenza, la più intensa, la più ricca di toni e di sfumature. Ne abbiamo già parlato, discorrendo del « raggio di azione » della Chiesa. Raccogliamo alcune vibrazioni di questa vita profonda.

C'è la a s c e s i. È il lavorìo dell'anima per salire verso Dio, nella perfezione delineata dal Vangelo. Questo lavorìo non è davvero monotono e standardizzato: assume tutte le potenze in tutti gli stati, in tutte le reazioni, con o contro tutte le educazioni, le conduce attraverso il complicatissimo groviglio del sentimento, degli istinti, del subcosciente, con stati di fusione diversissimi, in angoli di visuale

---

[21] *Giov.*, XVII, 10-26.
[22] *Giov.*, IV, 21-24.

disparati per la costituzione e le innate tendenze, tra gli incerti dei morsi, delle fissazioni, dei traumi, del dolore. Di tutto questo, a dirla in breve, si compone la interiore esperienza degli uomini. La ascesi impone una legge ed una forma a tutto, il quale, allora, si veste dello spirito cristiano. Il lavorìo, contrastato dalle tentazioni e dalla debolezza, s'appoggia su risorse soprannaturali, intellettuali, volitive, mortificative. La via della ascesi si va alimentando così: stadio di purificazione, in cui si eliminano le scorie umane, gli attriti, le incoerenze, il peccato; stadio illuminativo, in cui positivamente si imita e riproduce il Cristo; stadio unitivo in cui si ha la abituale, intima, totale e feconda adesione dell'anima a Dio. Tutte le ragioni esterne, le più apparentemente indifferenti, sono dei « materiali » di questa ascesi. È allora che la vita esteriore si fa ricca di una profondità luminosa, quando specialmente nello stadio illuminativo è cosciente e forte nelle virtù teologali della fede e della speranza, per sublimarsi al fastigio della carità perfetta per Dio e per il prossimo. Tutte le vie del mondo e tutte le professioni non disoneste possono essere un varco a questa ascesi, che non obbliga necessariamente a fuggire il mondo, obbliga bensì a santificarlo.[23] La irradiazione potente, sia pure nell'imponderabile, dà a questa ascesi una luminosità che si riverbera sulle cose, si fa sentire, domina, eleva e trasforma gli ambienti: troppi elementi, non tutti a noi noti, traducono all'esterno le vibrazioni interiori. La ascesi è l'unica cosa che agita veramente il mondo in profondità. Ha bisogno di luce e di forza, di direzione: a questo scopo è ordinato tutto il magistero della Chiesa, la sua giurisdizione e la sua potestà di ordine. Suscitarla, mantenerla, aumentarla è il vero impegno della Chiesa, la quale non vi resta esterna come un locomotore rispetto al rimorchio, ma ci vive, se ne arricchisce, se ne fa turgida. La poesia ha penetrato l'anima umana e l'ha anche tradotta, ma non mai quanto la letteratura della ascesi cristiana.[24] La prima l'ha colta nel momento in cui si conosce, s'incontra col mondo, si investe del suo dramma, della sua orgia o della sua letizia, rifrangendovi la sua interpretazione; la seconda l'ha descritta nella suprema lotta per la suprema conquista di Dio. La ascesi è stata accompagnata da uno studio e dalla sua letteratura. La ampiezza dell'orizzonte dell'Evangelo ha permesso sul fondo comune la scelta

[23] *Giov.*, XVII, 15.

[24] Possono utilmente consultarsi diverse collezioni: « Biblioteca ascetica e mistica » diretta da P. Gemelli (Vita e Pensiero); « Scritti monastici » editi dai Benedettini della Badia di Praglia, Padova; « Fiori di letteratura ascetica e mistica » diretta da Batelli (Giannini, Firenze); « Pagine cristiane » diretta da Ubaldi e Colomba (S.E.I.); « I mistici » edita da Carabba.

degli elementi: di qui i diversi indirizzi della spiritualità. Le grandi scuole moderne elaborano le antiche e traggono dal comune inesauribile patrimonio del Cristo le nuove e pur coerenti ricchezze. La scuola benedettina accentua la pietà affettiva e liturgica, non dimenticando il nutrimento dottrinale; [25] la scuola domenicana amorevolmente fedele a S. Tommaso accentua il carattere dottrinale; [26] la scuola francescana mantiene una nota di angelica semplicità, di povertà, di affettuosa devozione; [27] la scuola ignaziana è improntata a spirito attivo, energico, pratico nell'educazione della volontà e verso l'apostolato.[28] Per l'eminente e straordinario carattere dei suoi grandi fondatori, va segnalata la scuola carmelitana: il *Castello interiore, Il cammino di perfezione* di S. Teresa di Gesù, nonché *La salita del monte Carmelo, La notte oscura, La fiamma viva dell'amore, Il cantico spirituale* di S. Giovanni della Croce rappresentano, con gli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio, la più alta espressione di spiritualità della controriforma cattolica. La scuola carmelitana s'incentra nel principio « tutto di Dio, niente della creatura », inculcando il perfetto distacco dalla terra, onde giungere, se è possibile, alla contemplazione di Dio. La scuola di S. Francesco di Sales [29] volle illustrare le possibilità della devozione e della santità in tutti gli stati; mentre quella di S. Alfonso de' Liguori [30] e di Giuseppe Frassinetti [31] si distingue per la pietà semplice, affettuosa e pratica che s'appoggia sulla orazione e sulla mortificazione. La scuola francese che s'impernia su S. Vincenzo de' Paoli, il Card. di Bérulle,[32] l'Olier vive profondamente dei dogmi dell'Incarnazione, della nostra incorporazione a Gesù Cristo, della inabitazione dello Spirito Santo; ebbe una immensa influenza. Ma da più di sei secoli l'ascesi cristiana fu soprattutto accompagnata da un piccolo libro, il più mirabile dopo gli Evangeli: *L'imitazione di Cristo*. La ricchissima letteratura d'incre-

---

[25] Vedi MARMION, *Cristo vita dell'anima*, Vita e Pensiero, Milano, 1940; GUÉRANGER, *L'Année liturgique*; LEHODEY, *Les voies de l'oraison mentale*, 1908.

[26] Cfr. MEYNARD, *Traité de la vie intérieure*, 1921; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris, 1923.

[27] Vedi LUD. DE BESSE, *La science de la prière*, Roma, 1903; DENDERWINDE O.F.M., *Compendium theologiae asceticae ad vitam sacerdotalem et religiosam instituendam*, 1921.

[28] S. IGNAZIO, *Esercizi spirituali*; DE SMEDT, *Notre vie surnaturelle*, Bruxelles, 1913; PLUS, *Dieu en nous*, ecc.

[29] Vedi soprattutto il *Teotimo* e *La Filotea*.

[30] Vedi *Le massime eterne, La pratica di amar Gesù Cristo*.

[31] Vedi *Manuale pratico del parroco novello, Gesù Cristo, regola del sacerdote, L'arte di farsi santo, Il Convito del divino amore*.

[32] *Oeuvres*, Paris, 1856.

dibile varietà sbocciata entro e fuori le scuole menzionate ha questo valore soprattutto (e per questo l'abbiamo rammentata): di mostrare la latitudine, la vitalità, vorremmo quasi dire la possente sorpresa, di questa vita interiore della Chiesa nelle anime. È troppo logico che a molti degli uomini, e soprattutto ai pessimisti, questo mondo appaia troppo piccolo ed insulso, quando non si conoscono i piani nei quali i suoi orizzonti s'allargano oltre ogni limite spaziale. La letteratura autobiografica da S. Teresa di Gesù in poi ha permesso anche ai profani di gettare uno sguardo nelle insondabili profondità e ricchezze spirituali. La ascesi cristiana è una potenza: rifà il mondo in quanto ne rifà la visione e la capacità di comprenderlo appieno; vince il fondamentale contrasto tra l'uomo ed il suo ambiente di prova; è in grado di superare da sola parecchi tra i morbi della psiche; ha la indipendenza perfetta dello spirito, tanto quanto essa trasforma nel Cristo. Nulla mortifica, tutto innalza, trae da tutte le cose il grandioso inno della vita. Là sta la vera vita sotterranea della Chiesa. Ed il mistero non è solo nella profondità delle anime, ma nell'essere tutta questa ascesi perennemente sul margine dell'afflato e della grazia divina, i cui sviluppi danno nuove ed intraducibili note alla sinfonia spirituale.[33]

L'ascesi cristiana si può innalzare verso le altezze mistiche arrivando alla contemplazione, anzi alla contemplazione infusa, che è visione semplice, affettuosa e prolungata di Dio e dell'ordine divino sotto l'influsso dello Spirito Santo, nonché d'una speciale grazia attuale, per cui si opera più passivamente che attivamente.[34] Si tratta di cosa ineffabile ed intraducibile, dalle forme svariatissime, quanto può essere la fecondità dell'azione divina. Può riunire insieme il gaudio e l'angoscia, come accadde al Salvatore in croce; la luce e le tenebre; fruisce d'una logica che non è più del nostro ordine di rappresentazioni intellettuali. Ha una ascesa in cui giunge alla *quiete* indi all'*unione piena* con Dio, all'*unione estatica*, all'*unione trasformativa*. Le possibilità dell'anima in contatto con la potenza di Dio sono indefinite: l'alta mistica corre costantemente nella linea del prodigio. Se la Chiesa non avesse avuto una falange di mistici, si potrebbe credere che tutto ciò sia una chimera e se da quelle altezze non se ne avessero ritratte manifestazioni di perfetto equilibrio, santità esimia e straordinaria ricchezza intellettuale, si potrebbe qualificare per alterazione psichica. Invece esso appare allo studio obiettivo come lo spiraglio da cui si intravede un modo superiore al

[33] Vedi Stolz, *La teologia della mistica*, Brescia, 1939.
[34] Vedi Tanquery, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, 849.

nostro. L'intelletto vi è sovrannaturalmente attratto a vedere quello che non compete e nel modo che non competerebbe alla natura; la volontà e l'amore per intima forza lo seguono a quelle altezze. Allora accade che il frale non regge. Son le punte più alte della terra che fanno contatto col cielo, sì che ne sprizza la scintilla abbagliante. L'alta mistica è il *momento* in cui l'ordine divino interferisce con relativa chiarezza con l'ordine umano. Talvolta all'alta contemplazione infusa si uniscono fenomeni mistici straordinari.[35] Vi figurano le rivelazioni private, sia in forma di visioni che di locuzioni soprannaturali e tocchi divini. Vi si accostano le grazie *gratis datae* conferite cioè per il bene altrui. Le enumera S. Paolo nella prima lettera ai Corinti (XII, 1 ss.). C'è il dono della sapienza a trarre conclusioni dai principî del dogma; il dono della scienza a trar partito dalle cognizioni umane per approfondire la fede; il dono dei prodigi, delle guarigioni, delle profezie, del discernimento interiore degli spiriti, delle lingue sconosciute eppur parlate, dell'interpretazione dei reconditi sensi nei discorsi detti per rivelazione divina. Queste magnificenze, che non sono davvero di tutti ma che furono comunissime nei primi tempi della Chiesa, possono avverarsi anche senza il dono della contemplazione infusa. La quale invece può aver un singolare corteggio di levitazioni, di irradiazioni luminose,[36] gli effluvi di soavissimo aroma, la prolungata astinenza dal cibo in modo assoluto,[37] le stimmate.[38] Questi fenomeni furono sempre trattati con grande severità dalla Chiesa; basta leggere il *De beatificatione* di Benedetto XIV; ma è proprio questo che ne mette e ne mise in luce la verità e la differenza profonda dai fenomeni morbosi e banali.[39]

Se tutta la manifestazione mistica è ristretta quanto a individui, non si può misconoscere che, oltre alle tonalità trascendenti di cui abbonda, ha una missione irradiante nel senso di rendere più sentita la presenza del divino. Essa fece sempre intravedere, per la percezione che gli ambienti più o meno ristretti ne ebbero, un mondo vicinissimo eppur celato.

---

[35] Vedi S. TERESA, *Castello*, mansione sesta; BENEDETTO XIV, *De beatificatione*, IV; I. FARGES, *Phénomènes mystiques*, P. II; GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection et contemplation*, II, 536 segg.

[36] Vedi RIBET, *La mystique*, P. II, XXIX.

[37] Il Dr. IMBERT (*Stigmatisation*) cita casi che vanno dagli otto ai ventotto anni di astinenza assoluta.

[38] Il Dr. IMBERT (*o. c.*), a partire da S. Francesco, conta trecentoventuno stigmatizzati, dei quali quarantuno uomini; sessantadue vennero canonizzati.

[39] Vedi A. HUG, *Névrose et mysticisme*, in *Revue de Philosophie*, anno 1912, pp. 5-128.

L'abbondanza di questi fatti sui quali gli uomini non possono nulla e che non possono né imitare né surrogare è per la Chiesa sotterranea una affermazione di indipendenza impassibile e somma. È chiaro che con un tale « secondo piano » la Chiesa visibile può permettersi il lusso di correre i più gravi rischi, di sembrare in fallimento, di giocare con la morte per dire la verità e difendere la giustizia, di essere umanamente intransigente e imprudente, di tener fronte a tutti, sebbene inerme, e di disporsi a funerare tutti gli orgogli umani, così piccoli se visti da tanta altezza. Dietro le quinte del mondo, tutte più o meno artificiali, stanno i suoi fortissimi propugnacoli. Siccome basta la più piccola distrazione per non vederli e per non vedere la stessa Chiesa sotterranea, il mondo male spesso s'illude nei suoi riguardi, pecca, si infanga e poi puntualmente perde la partita. Questa posizione che pare paradossale è ancora *mysterium Ecclesiae*.

La Chiesa sotterranea è in via ordinaria invisibile. La invisibilità è condizione della prova degli uomini: può essere percepita, può rimanere occultata a seconda dello sforzo visivo e a seconda della limpidità dell'occhio. Per mostrarsi non chiede né l'artificio, né la colorazione falsa, né la suggestione; domanda solo buona volontà e limpidità di intenzione. Sicché accade che molti non la vedono e formulano della Chiesa un giudizio naturalistico: « è un fatto, è un peso, è una forza »; tutt'al più giungono ad un giudizio pragmatistico: « essa è opportuna, benefica, necessaria all'organizzazione di alcuni istituti indistruttibili dagli uomini ». Qui sta la ragione di molte incomprensioni. Eppure tutti quelli che ignorano la soprannaturalità della Chiesa, condannano se stessi in partenza ad una sconfitta. Poiché il sotterraneo del mondo, il divino substrato, è della Chiesa. Essa è più forte.

Nessun'altra cosa ha una vera realtà sotterranea. I conti debbono farsi su questo dato fondamentale.

La invisibilità della Chiesa sotterranea non esclude una visibilità indiretta. Gli effetti, l'armonia della linea, il sensibile corteggio di certi doni divini e carismi prodigiosi di cui è costellata e grave la sua storia, la m a n i f e s t a n o e l a d i m o s t r a n o.

Noi lo vedremo: al disotto della visibilità. La Chiesa colla grazia di Dio, colla Comunione dei santi, coll'opera dello Spirito Santo, giunge ben oltre i confini della cattolicità. Il Cristo ha molte membra che gli uomini non conoscono.

## IV

# LO STILE DI DIO NELLA CHIESA

È troppo ovvio che il Corpo mistico del Cristo abbia delle l i n e e sullo stile di Dio. Abbiamo già assistito ad una unificazione progressiva tra il Cristo e la Chiesa, il cielo e la terra, il tempo e l'eternità, il passato e il presente nella Comunione dei santi. L'unità è stile di Dio.

La Chiesa viene per il Cristo e col Cristo: viene dunque come lui « dai giorni dell'eternità ». Questo è il complesso del suo mistero. Se venisse dal tempo, se là fosse stato elaborato il suo disegno, se nelle sue forme fosse stato concepito, noi, a chiamarla coi titoli sfarzosi, esauriremmo l'argomento.

Eppur non è così; dopo che vi si è scorto il Cristo vivente, la sua logica interna ci è apparsa più analogabile alle cose divine che non a quelle umane e ciò ad onta del rivestimento terreno. Questa « analogia », vero stile di Dio, la si intende in alcune particolarità storiche. Si ebbero scuole allegoriche, che vollero spingerci nella interpretazione delle Scritture ed in genere del cristianesimo ad un secondo e terzo senso recondito. Quella di Alessandria fu la più celebre, e S. Agostino ha spesso, per quanto non ne sia scolaro, dei voli nelle altezze che parrebbero acrobatici. Le scuole allegoriche non furono certo sempre felici, poiché, intesa così, l'allegoria è cosa da genio ed il genio non è comune. Ma il principio sul quale si basava la ricchezza — i diversi *piani* di analogazione alle cose eterne di quanto discende da Dio — era tutt'altro che falso. Le grandi intelligenze hanno sempre cercato il s e c o n d o p i a n o delle cose: esso è in fondo la rispondenza analogica a qualche aspetto di Dio, la somiglianza parziale col Creatore. Il creato ha questa analogia con il suo Fattore, per questo ne parla continuamente, ne rivela le bellezze, la bontà, l'ordine, l'equilibrio, la verità, tutto stile di Dio. Ma quando discende da una provvidenza soprannaturale deve rivelarlo di più ed in forma diversa. Intendere certe analogie è correre una scala sulla quale più agevolmente ascendono i mistici che non i teologi. Ne viene una i n e s a u r i b i l i t à, che sola spiega come si stanchi e s'arresti

chi tenta quella scala. È opportuno che noi cominciamo ad abituarci al doppio carattere di analogia e di inesauribilità che dovremo trovare in tutte le espressioni a noi rivelate delle cose divine.

## 1. - I riflessi dell'ordine divino.

Noi abbiamo già visto come quanto più elementi si coadunano della Chiesa, sia esterni che sotterranei, tanto più si unificano. L'unità è un riflesso di Dio.

La Chiesa è una paternità: quando avremo studiato l'ordine della grazia, sapremo che la Chiesa comunica continuamente una vita divina; genera e rigenera. Questi termini ci sono comprensibili in limiti umani, ma qui evidentemente ne evadono. Comunque, soprattutto per questo, e non solo per il tono amorevole cui deve informarsi la sua autorità, essa è analogata al mistero del Padre nella vita intima di Dio. S. Giovanni, nel suo Prologo, analogò tutto ciò che è comunicazione di questa « vita » a quella comunicazione eterna ed ineffabile che è tra il Padre ed il suo Verbo. Le mani umane, per le quali passa quella « vita » e per cui si compie l'analogia alla paternità divina, sono terribilmente gravate di dignità e di responsabilità.

La Chiesa è un'idea, resa plastica, umanizzata. La sua costituzione è un organismo vivente e vivente nel Cristo; il suo magistero, la sua giurisdizione, il suo potere di santificare sono la traduzione di una idea che accompagna l'intelletto, la volontà, la ascesa delle anime verso il Cristo: essa è ed esprime il Cristo mistico, la cospirazione armonica secondo la loro natura e la vocazione soprannaturale di tutte le cose verso Dio. La Chiesa vive di idea e si conforma, quanto lo può per la sua umanità, al Cristo Dio e Uomo, per arrivare ad analogarsi così, in un fastigio ineffabile, al Cristo Verbo, Parola, Idea di Dio. Ecco dunque che le sue « linee » profonde si vanno allineando sulla trama di un mistero divino.

La Chiesa è la congiunzione, quindi l'amore tra gli uomini e Dio. Ma è una congiunzione che si basa su una certa comunanza di « vita » con Dio. Ci si avverte il sigillo della eterna unione che è tra il Padre e il Figlio nella vita intima di Dio, dai quali procede, eterno amore, lo Spirito Santo.[1]

La Chiesa esterna e quella sotterranea, il suo elemento divino ed

[1] Tutto questo sarà spiegato nel vol. III. Qui siamo obbligati a richiamare tali ragioni per offrire una visione sintetica del mistero della Chiesa.

il suo elemento umano prolungano in un fatto sociale la doppia natura che fu nel Cristo. E come là ciò permise ad azioni umane di diventar divinamente valevoli e ad azioni divine di manifestarsi per mezzi umani, così nella Chiesa l'uno e l'altro elemento si conciliano senza elidersi o snaturarsi.[2] L'Incarnazione si riflette nella compagine e nella storia della Chiesa. La infallibilità, la indefettibilità, la impassibilità, dinanzi al fluttuare terreno, sono quaggiù una traduzione della sicurezza eterna e della eterna pace.

Noi possiamo far presto a dire che questi sono dei riflessi e come lo specchio di cose che non vediamo, ma il perché ultimo di questi riflessi, come riflettano e quale sia mai qui il rapporto tra analogia e termine di analogazione non possiamo sapere. La cosa ci trascende.

## 2. - Il sacerdozio.

La Chiesa ha una funzione sacerdotale; ciò non ha bisogno di dimostrazione, tanto che l'ignoranza non vede se non quella e confonde la Chiesa coi preti, puramente e semplicemente. Vediamo i lineamenti di questa funzione sacerdotale.

Ha una gerarchia di sacerdoti, un ordine ieratico al cui vertice sta il Papa. Questa gerarchia, in quanto prega, ufficialmente loda Dio ed offre il Sacrificio, ha il volto verso l'eternità e ne accoglie l'augusto riflesso. Poiché forse più simile all'eternità, la Chiesa ha voluto che questa sua gerarchia avesse una perenne giovinezza. E poiché la vecchiaia è l'esaurirsi dell'esperienza umana, la Chiesa ha sottratto una esperienza che chiude ogni novità nel suo campo terreno: ha così imposto il celibato ai suoi preti. Esso rappresenta la giovinezza perenne. Poiché la vecchiaia è raggiungere il limite di saturazione nelle vibrazioni del godimento umano, la Chiesa ha inculcato ai suoi ministri il distacco dal mondo che alletta ed esaurisce, ha difeso questo distacco con l'austerità, con la disciplina. La legge che regola la vita del clero ha questo scopo, nella sua severità: mantenerlo giovane. E qui c'è una suprema esigenza di analogazione alle cose eterne.

Ma il sacerdozio che è nella Chiesa non s o r g e solo dal bisogno che gli uomini hanno di farsi dei rappresentanti più specializzati presso Dio; esso s c e n d e dal sacerdozio del Cristo stesso, di cui è una partecipazione.[3] Naturalmente ha caratteri straordinari derivati

---

[2] Vedi vol. I: *La Rivelazione*, p. 221.
[3] Ciò sarà oggetto di studio nel vol. IV.

da un Sacerdote che è l'Uomo Dio. Di qui la fecondità di questo sacerdozio, anche indipendentemente dalle sue doti umane: il Sacrificio e i sacramenti valgono anche senza la probità e la fede del ministro. Così per l'uno e per gli altri scende agli uomini la grazia di Dio. La fecondità inattaccabile e l'indipendenza, nel produrre, dal difetto umano sono una analogia di Dio, che obbliga a distinzioni profonde tra la dignità sacerdotale ed il valore di chi la porta.

### 3. - La personalità della Chiesa.

La Chiesa ha una personalità perché è società perfetta. I caratteri propri del suo essere società religiosa e soprannaturale aumentano, rispetto alle società simili, la sua distinzione, il suo rilievo, l'autonomia della sua natura, quindi la sua personalità. Ché questa sta tutta nella distinzione. Ciò è importante, ma potrebbe far pensare che la personalità della Chiesa si rassomigliasse a quella terrena. Non è così. Basta attendere ad alcuni fatti.

La mente e la coscienza in azione sono nelle persone fisiche un segno indubbio di personalità. Nelle persone giuridiche o morali (enti, società) di questo mondo non si ha una mente od una coscienza: questa, se c'è, è di questo o di quello o quell'altro individuo che vi riveste funzioni, oppure è somma del pensiero di molti; è anzi questa stessa, filtrata e scarnita, ridotta all'anonimo. Nella Chiesa non è così.

Se studiamo la sua storia, si vedono dei cicli i quali ordiscono un disegno con teologia ben nota; disegni non casuali, perché calcolati, efficacissimi nel sanare e soprattutto nel prevenire: chi li ha stesi doveva avere innanzi una carta strategica ben vasta di cose ignote e future. Questo accade ricostruendo ad esempio la storia della controriforma. Né si possono dire casuali, anche perché la Chiesa ne viene sempre a capo. Rivelano una mente. Qual è? Nessuno di quaggiù. Poiché anche i più audaci geni sul soglio pontificale, nell'episcopato, nella scienza teologica, non hanno mai potuto abbracciare adeguatamente un simile disegno prima che fosse attuato. È già difficile rilevarlo dopo.

Gesù ha promesso l'assistenza dello Spirito Santo alla Chiesa: ciò spiega il mistero, ma dà alla stessa Chiesa un rilievo di personalità così forte, da far scostare tutto il rimanente della storia. Questo può essere ripetuto se si parla della sensibilità storica e della coscienza della Chiesa. È evidente che la sua personalità si analoga con maggior simpatia a quello che sta al disopra di noi; essa ha un elemento che sta ad « un secondo piano ».

L'osservazione ritorna a proposito se si considera il magistero. Ne

abbiamo parlato a lungo e abbiamo avuto cura di definire che il carisma dell'infallibilità ha una pura assistenza negativa. Ciò resta vero: come è vero che in via ordinaria il magistero non si vale di ispirazioni superne, rivelatrici e che i maestri della fede devono studiare più degli altri. Con tutto questo non può sfuggire qualche particolare. Perché mai questo magistero, come in seguito documenteremo, è arrivato spesso a penetrare misteri dell'ordine naturale riguardanti l'uomo, la sostanza, la quantità, il regime sociale, proprio là dove per lo più la filosofia non cristiana ha invece o taciuto o deragliato? E tutto questo senza una apparente coordinazione nel tempo e senza voler fare dei sistemi, sicché la teologia è divenuta di fatto la più sicura garanzia della filosofia? È evidente in questo magistero, tra l'ispirazione che non c'è in via ordinaria e l'assistenza negativa, l'opera illuminativa e positiva dello Spirito Santo. Anche l'agire della Chiesa ha una personalità la quale raggiunge sempre « il secondo piano », quello di una nobiltà divina.

### 4. - Le interferenze soprannaturali.

Ci sono e continue: anche se il loro splendore più abbagliante è rimasto circoscritto alla età primitiva della Chiesa, per l'ovvia ragione che allora ne doveva documentare innanzi al mondo pagano e riluttante la obiettiva verità. Noi conosciamo già i fatti mistici, il loro corteggio. I miracoli della Chiesa sono insieme straordinari eppur così ordinari da essere oggetto di legislazione.[4] Essi sono per lo più anche un atto di carità a vantaggio dei sofferenti. Più raramente accadono sulla natura inanimata; pochissime volte hanno un carattere sgargiante e coreografico, come fu nell'ultima delle apparizioni di Fàtima.[5] I miracoli hanno sempre una finalità dimostrativa per la fede e motiva nell'ordine dei costumi; in se stessi costituiscono una espressione della potenza divina, solenne e perentoria.

Le rivelazioni private hanno avuto la loro parte grande nella storia della Chiesa. Non hanno aggiunto nulla di sostanziale al patrimonio rivelato, ma hanno aiutato a svolgerne il contenuto. Soprattutto hanno avuto il loro « momento » perfettamente opportuno. Le rivelazioni alla beata Giuliana di Liegi (sec. XIII) portarono alla istituzione della festa del Corpus Domini ed al rifiorire della pietà eucaristica. A distanza di secoli siamo in grado di comprendere il

---

[4] Vedi *Codex Juris Canonici*, can. 2116 segg.
[5] Gonzaga de Fonseca, *Le meraviglie di Fatima.*

perché. S'affacciava un'epoca — siamo ai primi preludi dell'umanesimo — in cui molte cose, nel risorgente attaccamento alla terra, sarebbero piombate dalla luce alla penombra: era necessario sottolineare e rimarcare, perché sostenesse e supplisse, un elemento fondamentale della pietà cristiana. Le rivelazioni di Margherita Maria Alacoque portarono in realtà un grave colpo al protestantesimo. Questo aveva volatilizzato il dogma della Comunione dei santi, il senso della famiglia di Dio, della intimità con lui; aveva espresso tale svuotamento nel suo nudo ed arido culto compassato; il pericolo stava nel fatto che anche là ove il dogma era rimasto integro, poteva entrare quella nudità e quella freddezza, a rovinare la pietà, lontana dall'intimo amore con Dio. Il vigore novello conferito alla devozione per il Sacro Cuore, dopo il protestantesimo e il giansenismo, salvò la pietà cristiana.

Ogni passo della storia della Chiesa è divinamente pensato, oltre le strutture degli uomini. Le interferenze dell'ordine soprannaturale col mondo delle anime ci sono già note. Gli episodi dell'« interferenza » nella vita di tutti i giorni della Chiesa non si contano. Anche se non tutti possono sempre perfettamente documentarsi, sono sempre credibili e rispettabili perché non costituiscono una stranezza, ma rispondono ad un criterio ordinario del Corpo mistico in cui rivive la taumaturgia del Cristo.

### 5. - Il tono della socialità.

La Chiesa ha lo stile di Dio perché ha una essenza benefica: dare verità, dare il soprannaturale, dare la grazia, salvare nell'eternità, cooperare all'ordine felice nel tempo. Questo beneficio, oltre che nei particolari, lo si sente nel complesso del mondo, la cui barbarie sarebbe immensamente più grande senza il cristianesimo. Il beneficio si propaga per canali molto misteriosi, sicché in certi supremi momenti il mondo pare si senta cristiano.

Ma Dio è benefattore perché è amore. La carità è il coronamento dello stile di Dio.

Sappiamo già che questa « carità » la Chiesa l'ha, si può dire, nel sangue naturalmente per la riversibilità dei meriti, che coaduna e affratella senza limiti di tempo e di spazio. La Chiesa ha insegnato la carità al mondo, il quale aveva solo una larvata « umanità ». Esso ne ha conservato molto, tanto profondo fu l'insegnamento e l'esempio; sicché, quando anche ne ha perduto la base nella fede, ha tuttavia conservato ancora la carità, magari laicizzandola e chiamandola, per

prudenza, filantropia. Ed il segno dell'incisione ignea con cui ebbe scolpito il verbo della carità è che, quando non intende più nulla di fede e di morale, capisce ancora il linguaggio della carità e per quello torna a Dio. Certe rarefazioni spaventevoli nella civiltà dei nostri giorni ci danno un'idea di quello che si dovrebbe sperimentare senza l'educazione alla carità data dalla Chiesa.

Ma c'è un altro punto che vorremmo chiarire.

Tutte le società hanno bisogno di un elemento che a m a l g a m i e s e m p l i f i c h i. Questo elemento funge da t o n o sociale. Per funzionare deve essere profondo e più forte dei regolamenti nonché delle leggi. Se non liquida le pendenze infinitesimali, non calcolabili, quindi impossibili ad eliminarsi matematicamente, non tiene l'ordine sostanziale, non regge al suo ufficio. Di *toni* sociali la storia ne ha conosciuti parecchi, alcuni sentimentali, altri panteistici, altri assolutamente tecnici e calcolati. Il rotar dei fatti tra le insofferenze dice abbastanza che furono o molto astratti o troppo vuoti e complicati o per nulla adeguati alla realtà psicologica.

Il suo tono sociale la Chiesa l'ebbe dal Cristo, semplicissimo, perfetto, adeguato, sublime: la legge della carità. Per essa ognuno deve pensare al suo simile (questo è il vero senso sociale) in concreto e non in astratto; lo deve amare quanto se stesso, lo deve perdonare; liquidando così le incomponibili pendenze a ripicco ed a catena; deve rendere bene per male, imitando lo stile del Signore che dà e non del pitocco che ruba; deve fare se stesso buono per essere il sole e la gioia del prossimo.

E questo è il grande stile di Dio, quello che cambia il mondo: esso è l'ordine perennemente nuovo. Il rimanente è questione di forma contingente e non necessaria, spesso neppure utile: qui è la sostanza della socialità.

Le fortune esterne della Chiesa sono sempre state in proporzione del quanto questo tono sociale è stato salvaguardato dai suoi pastori e dai suoi membri. Né poteva essere diversamente. La Chiesa greca si perdette soprattutto per questo: coi molti cavilli e le interminabili quisquilie teologiche, vere furie della divisione, conobbe e praticò troppo poco la carità. Monito terribile!

L'argomento non è esaurito. Intendiamo quello dello stile di Dio nella Chiesa. All'ultima pagina di quest'opera il lettore attento probabilmente si avvedrà che quest'osservazione è vera.

# V

# ACCANTO ALL'UMANITÀ

Non ci interessa qui il rapporto tra la Chiesa *civitas Dei* e la *civitas mundi*. Qui badiamo alla coesistenza col mondo, con la sua umanità, semplicemente.

Sotto tale punto di vista il mistero della Chiesa sta in questo: essa ne riceve i contraccolpi nella sua parte umana e visibile senza che nulla mai ne scapiti la sostanza della sua costituzione e dei suoi frutti; inoltre essa viene ad essere una *misura* ed un *epicentro* della storia del mondo. La prima parte di questo aspetto del mistero l'abbiamo trattata nel primo volume;[1] ma ci rimangono da esporre alcune considerazioni atte ad illustrare la seconda. Molti credono che la Chiesa sia misura ed epicentro della storia, se mai, per ragioni pratiche, raggiungendo, ad esempio, la posizione di predominio civile che ebbe nel Medio Evo e che toccò l'apice sotto Innocenzo III. Questa idea è errata, poiché non tien conto né della Chiesa sotterranea, né del « secondo piano » della sua realtà. La Chiesa non sta al centro del mondo solo quando il mondo rimette nelle sue mani le redini, ma anche quando il mondo neppure la vuole tollerare. Vediamolo.

Nel secondo e nel terzo capitolo di questa parte, l'analisi condotta sulla verità della Chiesa, Corpo mistico del Cristo, ci ha fatto toccare con mano che in essa « la socialità allarga, non deprime il valore del membro », ossia della persona, in quanto la vivifica su di un altro piano.

Non dimentichiamo che l'esigenza profonda dei singoli uomini è appunto questa: completarsi, aumentarsi nella società, della società, per la società; non comprimersi, scomparire. Questa esigenza è una forza che, lasciata alla pura natura, non risorge a ristabilire eventuali equilibri, ma a capovolgere. Eppure rimane. In genere questo completamento dell'uomo nella società è, non direi teoricamente, ma praticamente, negato dal modo di pensare, di agire, di condurre al progresso. La evocazione profonda rimane.

E questa ha una inconscia simpatia con la verità che la salvaguarda: quella verità sta nella Chiesa che ha tutti i soprannaturali motivi per

[1] Vedi vol. I: *La Rivelazione*, p. 221.

tutelare la dignità naturale. Così la crisi sociale di fatto rota intorno ad essa e, per parlare di sinistra o di destra, tutti mentalmente si rifanno ad essa.

In realtà quando ci sono dei movimenti o in un senso o nell'altro, essa fa o da faro o da bersaglio, il che, al fine d'essere « centro », è lo stesso.

Quanto si è detto sul completamento della persona, può ripetersi di tutto il diritto naturale che ha la sua tutela nella dottrina e nella prassi della Chiesa. La ragione è questa: la natura e la rivelazione vengono egualmente da Dio. La più sicuramente conforme alle esigenze della natura, alle sue vive aspirazioni, è dunque la Chiesa, sorta dalla rivelazione. Il mondo ha per sua misura quello che ne interpreta la voce profonda; l'acqua scorre là ove sta il solco.

Ciò vale anche per altri motivi: la Chiesa dà tutta la sua preoccupazione a tutta la verità; ha l'ideale di tutta la bontà; agita le questioni che sono per natura al fondo di tutte le anime.

Ora la verità, la bontà, il destino della vita e della morte sono questioni basilari di tutti. Così la Chiesa viene a coincidere con la parte più vera dell'intima esperienza umana. Le questioni delle idee e della morale sono il vero peso per cui gira la ruota della storia: la Chiesa, per definizione, vi sta in mezzo. La paura più grande è la morte: la Chiesa col suo correre sul crinale tra i due mondi, la domina. A poco a poco le fu devoluta una decananza, perché delle antiche cose rimase sola, fatta quindi custode del filone della storia.

Ma c'è una ragione più grande e specifica. Il Corpo mistico è la sublimazione del genere umano, ne è dunque la vera sorte, il vero peso, il centro di gravitazione. Ciò è obiettivo quanto è vero il Cristo Dio. Se cerca, il secondo cerca il primo; se è in disagio lo è perché ne è membro corrotto. La Provvidenza, ossia il fato delle cose, passa per le esigenze, le elettività, le perfezioni del Corpo mistico del Cristo. Il destino dei popoli non è in ultima analisi deciso da una somma di condizioni politiche, culturali ed economiche, bensì dai loro rapporti col regno di Dio. In altri termini il mistero di Dio segue la sua Chiesa: non possiamo restare sorpresi nel constatare che essa non è estranea a nessuno.

Anche a prescindere da ragioni interne è fuori di dubbio che la Chiesa ha una singolare missione. Quella di essere un costante richiamo e di mettere in rispetto, arrestandole, forme ideologiche e pratiche pericolose. Il concetto che essa ha dell'autorità come servizio è talmente limpido e visibile da farsi all'occorrenza condanna vigorosa. L'umanità del suo stile obbliga il gran mondo a far posto al cuore nel valutare e dirimere le questioni. La fermezza con cui ribatte

certe verità impedisce situazioni evasive e confusioni interessate. È come la luce che « i color vari suscita ovunque si riposa ». È difficile che i mali mestatori possano a lungo riposare tranquilli con una simile vedetta: essa si leva come un confronto rivelatore. Con la sua sola presenza è la prima difesa dell'oppresso, la più fedele vindice della giustizia; perché, ad onta dei difetti umani, in tutto e sopra tutto porta quella parola che è di Gesù Cristo. Non è un mistero che riesca a compierlo dovendo contare su uomini, i quali possono portare nel tempio il bagaglio dell'umanità corriva, insensata e magari peccatrice.

Non può sfuggire l'importanza di due realtà delle quali la Chiesa è l'esponente nel mondo. La prima è il « tono di famiglia » che reca nella società. La sua organizzazione, dal Papa che è il « santo padre » ai vescovi che sono « pastori », al nucleo parrocchiale, porta l'impronta, la dimestichezza, l'affiatamento, si direbbe la carezza della famiglia. Ciò significa rendere più umano il mondo. Le fusioni vere non avvengono che in questa atmosfera.

La seconda è l'« universalità » in cui accoglie fraternamente razze e nazioni diverse. Essa è il tipo della organizzazione internazionale: ha risolto il problema per virtù divina sul più difficile terreno, quello delle idee e quello della comprensione e dell'amore. Il diritto può farsi frigido ed austero, ma non può ignorare che su queste basi soltanto si ordina la convivenza. Esse sono principî costituenti un angolo di visuale sacro e ragionevole.

La Chiesa sta al centro poiché detiene le soluzioni vere dei più gravi problemi umani. Le ha mutuate da Gesù.

Componendo queste considerazioni si hanno delle conclusioni interessanti. La posizione centrale della Chiesa impedisce che sia estranea alle questioni della cultura, dell'arte, della civiltà. Infatti la prima e la seconda sono in funzione della terza, appunto perché partono dall'uomo e vi ritornano ad elevarlo; la civiltà, la storia è lo scrigno ed insieme la prova di questo sviluppo.

Poiché presiede ai suoi destini di salute e protegge i suoi naturali principî, la Chiesa è la vera custode della umanità. Ciò è naturalissimo: nessuno più di chi è fuori d'ogni pura finalità umana ed eguale interesse è libero di vedere con chiarezza, assistere con dedizione, difendere con coraggio.

Il mistero della Chiesa assume un tono commovente quando ci mostra una tale pia missione apparentemente paradossale, poiché, mentre deve tutelare l'umanità, deve pure badare a che questa non le corrompa gli strumenti dei quali deve servirsi.

# VI

# QUEI DI FUORI

La Chiesa, secondo il criterio di Gesù Cristo, guarda alla conquista di tutti gli uomini per la loro salvezza eterna.[1] Questo ideale si realizza progressivamente.[2] Durante l'ascesa verso il suo compito, è pacifico ci siano « altre pecorelle che non appartengono a questo ovile »,[3] popoli cioè ed individui fuori della Chiesa.

Accanto ad un tale dato di teoria e di fatto ne sta un altro: *l'appartenenza alla Chiesa è necessaria per il conseguimento dell'eterna salute.*[4]

Questi due estremi pongono una grave necessità, quella missionaria, nonché gravi quesiti. Di essi il primo verte sulla sorte degli infedeli e degli acattolici che, pur credendo nel Cristo, non accettano totalmente il suo pensiero o la sua istituzione. Il secondo verte sul mistero stesso della progressività nella conquista.

## 1. - Le missioni.

Rispetto a « quei di fuori » la Chiesa svolge dunque una attività missionaria.[5] Essa sgorga dal pensiero stesso del Cristo. E cioè non è dominata da una qualunque voglia di proselitismo, ma dalla nozione del « tesoro » [6] che la sola Chiesa possiede ed amministra, dalla coscienza di quella necessità per cui le sono legati gli ultimi degli uomini, dalla legge di carità per cui non le è indifferente la sorte e la possibile perdizione di altri. La forza di questi tre grandi motivi è tale da conferire una irresistibile vivezza all'ideale missionario della Chiesa. Ed esso è talmente « ideale » del regno di Dio in terra, che

---

[1] *Mt.*, XXVII, 19.
[2] *Mt.*, XIII, 31-32; *Atti*, I, 8.
[3] *Giov.*, X, 16.
[4] Cfr. *Mt.*, XXVIII, 13 segg.; *Mt.*, XVI, 16.
[5] Vedi G. B. Tragella, *La Chiesa conquistatrice*, Roma, 1941.
[6] *Mt.*, XIII, 44 segg.

non può rimanere estraneo a nessuno dei redenti. Esiste un impegno comune, come esiste un patrimonio comune, una responsabilità partecipata ai molti, come una riversibilità dei meriti estesa a tutti. Così il dovere missionario non è semplicemente dei pastori, ma ancora, in qualche modo, di tutti i singoli fedeli.

Questo aspetto missionario della Chiesa deve essere valutato quanto alla estensione e quanto al benessere umano. Infatti se esso è volto in modo completo agli infedeli, si afferma pure per le « lacune » delle genti già cristiane. Le « lacune » sono molte: eretici, scismatici, indifferenti, apostati, deboli, incoerenti. Una parte di questa missione è all'interno della stessa Chiesa cattolica. Portar la fede non è semplicemente salvare l'anima e provvedere all'eternità: è portare la civiltà. Nella fede c'è la coscienza d'una sublimazione delle cose umane fino a quelle divine, una esigenza quindi di affinamento spirituale; c'è l'interpretazione amorosa e gioiosa del mondo; c'è la certezza di svolgere in qualunque campo un disegno di provvidenza; c'è, per l'assillo del merito, il più grande incentivo dinamico; c'è la riconciliazione tra uomo e uomo, tra gli uomini e le cose; c'è l'incanto della bellezza d'ogni essere, riflesso di Dio; c'è il senso della vita. L'impulso della fede è a tutto l'uomo adeguatamente considerato: ora la civiltà è appunto la *humanitas* in armonico sviluppo. La carità è la prima, più duratura e più pura sorgente del senso e della collaborazione sociale.

Inoltre il dare la fede non sopprime nulla di quanto è umanamente onesto. Così imponendo una fisionomia morale, anzi soprannaturale, assume tutti gli elementi artistici, culturali, tradizionali propri delle diverse civiltà che, pur concretandone gli intimi lineamenti, non sono in contrasto con lo spirito proprio del Cristo. Nessuno quanto Dio ha lasciato un margine largo alla iniziativa degli uomini: tale criterio domina l'atteggiamento della Chiesa. L'opera missionaria, proprio per volontà di Gesù, chiama ad esempio i negri ad essere cristiani, ma non ad essere meno negri, meno figli della loro terra, meno degni dei loro ricordi. L'opera della Chiesa riunisce sì le anime nell'ovile del Cristo, ma non standardizza gli individui ed i popoli. Questo criterio equilibra la c a t t o l i c i t à con la v a r i e t à. Ecco perché la Chiesa non è una « internazionale», riduzione di tutti a denominatore comune. *Lo sviluppo missionario l'ha sempre messa innanzi alla verità dei popoli e delle patrie. Come essa riguarda queste varietà della famiglia umana?* Come unità complementari e non antagoniste, come più intensa coesione tra alcuni, senza frode della adesione tra i molti, come specializzazioni nel curare doti, ricchezze e funzioni diverse della grande famiglia umana, né rigidamente vitree,

né troppo labili, né effimere, né eterne. Sa esservi tra i popoli delle gerarchie di fatto e contingenti; non ne riconosce alcuna di diritto. Sa che, se mai, le gerarchie della famiglia internazionale sono in giuste istituzioni giuridiche e non nella prevalenza della forza sulla debolezza. Così la Chiesa ha sempre potuto credere ad un ordine internazionale del quale essa è la prima base, in quanto accomuna le anime nella stessa fede e carità. Ciò dicendo non siamo andati fuori tema: lo sviluppo missionario della Chiesa, ponendola tra la molteplicità dei popoli, la chiama in causa a proposito della vita internazionale, dove essa conserva la piena fisionomia di società visibile, perfetta, indipendente, con tutto ciò che consegue. Vi ha una influenza insostituibile per due motivi almeno. Il primo è che essa offre, colle sue certezze e colla concezione universale e perfetta di cui è depositaria, un sicuro orientamento al pensiero umano. E nessuno vorrà dubitare che la pace internazionale poggia sulla pace e sulla sensata armonia delle idee; chiunque poi è in grado di accertarsi che le convulsioni tra i popoli sono il frutto di idee false o rispecchianti solo il lato esagerato e magari morboso di esse, filtrato poi nel costume pratico. In secondo luogo la Chiesa e per il senso di Dio e per il senso di umanità che porta, per la sua universale missione di pace, per la garanzia divina contro ogni errore, costituisce la difesa più qualificata per il diritto naturale e il diritto delle genti, che si incontrano bene quando si incontrano sotto le volte del tempio. I popoli non saranno mai così uniti come quando avranno una idea comune, non frutto di orgoglio, di egoismi e di basse aspirazioni, ma certa, completa e solida come la rivelazione divina in Gesù Cristo.

## 2. - Ma, e gli infedeli?

Che pensare di coloro i quali, nonostante l'azione missionaria della Chiesa, restano fuori di essa? Essi costituiscono una non disprezzabile parte del genere umano. La importanza numerica dei lontani dalla luce rende angosciosa una simile domanda.[7]

Ma è proprio tale questione che spinge a ravvisare propaggini sotterranee del regno di Dio in terra. Ecco gli elementi nei

[7] Chi volesse conoscere le peripezie di questa grave questione, può consultare: Harent, *Infidèles* (*Salut des*), in *Dict. de Théol. Cath.*, VII, 1726-1930. È tuttavia da notarsi che tale questione si è ingrandita per troppe confusioni e non meno cavilli.

quali si possono scorgere le grandi linee della Provvidenza nella salvezza di quelli che sono, o a noi paiono, ancora nelle tenebre.[8]

Dio dà a tutti gli uomini la grazia almeno remotamente sufficiente perché possano salvarsi. Ciò è contenuto nelle espressioni veementi che ha la Bibbia sulla universale volontà salvifica di Dio,[9] nonché nella universalità della redenzione e della Chiesa stessa; in quanto tale volontà sarebbe sterile, se la mano non fosse porta effettivamente a tutti gli uomini.

È da questo punto ben fisso e ben certo, che occorre sempre partire per intendere il problema degli infedeli.[10] Tutto ciò significa come mediante una corrispondenza alla grazia interiore che non manca, qualunque uomo può arrivare a compiere il necessario per raggiungere la vita eterna. Semplicemente con questo, cambia d'aspetto in radice il problema degli infedeli. Non è più la pura e netta condanna, il cono d'ombra della disperazione e neppure l'indifferenza, l'oblìo, la noncuranza; è l'aiuto positivo. Esso, come si vedrà a suo tempo, attinge l'intelletto e la volontà, contiene quindi un orientamento alla luce ed una erogazione di energia per seguirne la prima trama e camminare « verso il giorno ».

È evidente che le probabilità di una corrispondenza alla grazia almeno remotamente sufficiente aumentano, come aumenta la stessa grazia, allorché c'è nell'infedele una onesta osservanza della legge naturale, tale e quale è conosciuta ed accettata. È quindi tutt'altro che inutile la naturale bontà degli infedeli. In questa, che è la legge di bontà e di misericordia, si attua una continua sanzione divina che discrimina gli uni dagli altri i popoli e gli individui infedeli, impedendo si possa giudicare indifferente il loro maggiore o minore male morale.

La salvezza presuppone l'acquisto della grazia santificante prima della morte. A sua volta essa presuppone almeno la penitenza o contrizione perfetta includente i suoi antecedenti, oppure l'atto perfetto d'amore di Dio; presuppone inoltre la *fede* generica e specifica quanto ai punti strettamente necessari. Quella tal grazia remotamente sufficiente, attraverso la libera cooperazione, la bontà naturale ed il suo aumento, *può* arrivare fino a questo punto.

---

[8] Vedi L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique*, Paris, 1912.

[9] *I Tim.*, I, 6, ecc.

[10] Bucceroni, *Commentarius de auxilio sufficienti infidelibus dato*, Lovanii, 1884.

Il processo di un tale sviluppo, che potrebbe essere anche immediato, è noto solo a Dio.

Quel « punto di arrivo » può rimanere anch'esso un mistero per gli occhi umani. Può verificarsi interiormente in qualunque istante, può anche solo precedere la morte. Certo, per coloro che non hanno avuto sentore alcuno della rivelazione cristiana, la grazia illuminante deve se mai arrivare a dare la sufficiente cognizione dell'oggetto necessario per l'atto di fede. Il che può avvenire prodigiosamente; se prodigio fosse necessario, prodigio vi sarebbe. Dio, da parte sua, non manca, fedele com'è alla sua volontà salvifica universale. Nella ascesa interiore delle anime lontane dalla esterna luce del regno, ha una potenza meravigliosa d'aiuto la riversibilità dei meriti, la Comunione dei santi. La bontà morale dei Paesi cattolici è uno dei primi sostegni dell'opera missionaria, anzi ne supera l'efficacia, in quanto giunge là ove non ancora se ne spinge l'organizzazione. Una cosa sappiamo: mentre la nostra mente non riuscirebbe a trovare che poche modalità di applicazione del principio sopra esposto, la infinita ricchezza della sapienza di Dio non ha limiti nella varietà e felicità degli epiloghi della sua grazia.

Tanto basta per rilevare che possiamo riguardare al problema degli infedeli con serenità profonda, conoscendo un principio col quale molte cose potrebbero essere risolte e sono talvolta di fatto risolte, quando lo richiedono la sapienza, la bontà, la giustizia e la fedeltà divina alle sue promesse. Però, oltre il principio, noi non conosciamo le vie di Dio, ossia non ne conosciamo tutte le applicazioni; tanto meno conosciamo i casi in cui esse si sono effettuate. La Provvidenza ha riservato a sé tutto questo. Notiamo che non è affatto necessario per noi di conoscerlo, quando ben sappiamo che del Creatore e della sua fedeltà alle promesse ci si può fidare.

Si è detto esser possibile, strettamente parlando, arrivare alla grazia di Dio per tutti quelli che stanno apparentemente fuori della Chiesa. Ciò anche per una dottrina notissima, quella del « Battesimo di desiderio ». Il quale, atto di penitenza o di carità perfetta colla volontà anche implicita del Battesimo, supplisce lo stesso Battesimo di acqua ed unisce al Cristo, all'ordine della redenzione, al regno e quindi, oltre ogni apparenza, alla Chiesa ». Si dice allora che uno appartiene all'« anima della Chiesa », ossia, non alla sua esterna costituzione sociale, non a quel complesso di pratiche che contrassegnano il cristiano, bensì a quello che, come anima del Corpo mistico di Gesù (ordine della grazia), è l'elemento maggiormente sostanziale del regno di Dio in terra.

Di qui si vede come le tende della Chiesa si piantino ben al di là

del visibile. Questo progresso sotterraneo che darà sorprese inaudite all'ultimo giorno, è una parte grande del mistero della Chiesa. La coscrizione dei suoi figli avviene per tutte le vie; esse sono tutte le vie nelle quali il mondo pagano raccoglie con giustizia il frutto del suo bene e del suo male, soggetto anch'esso alla suprema legge discriminatrice di cui è custode la sola Chiesa. Il vero numero dei redenti non si trova mai nelle statistiche. Anche qui la storia della Chiesa sfugge alle norme degli avvenimenti umani.

### 3. - Il mistero delle tenebre.

I molti che rimangono ancora « fuori » fanno salire una domanda bruciante. Perché questi popoli scaglionati sull'erta di una attesa dolorosa? Perché tra i confini storici della Chiesa i molti indifferenti, incoerenti, traditori, apostati? Forse che non esiste in una istituzione divina la forza per superare il mondo, rifonderlo nella unità, nella verità e nell'amore? [11]

Paolo stesso si era posto la domanda a proposito della contumacia del suo popolo ebreo.[12] Non ebbe che a rispondere trattarsi di un mistero in cui era tuttavia libera e responsabile l'azione d'Israele. È chiaro questo: che il mistero affonda le radici in quello che è dell'uomo. È il dramma del mondo.

Giobbe aveva posto un problema analogo, quello del dolore; e nella chiusa del mirabile poema si sentì invitato ad ammirare la grandezza di Dio per comprendere che quello, proprio perché grandezza, copre degli insondabili misteri.

E, tuttavia, Gesù Cristo ci ha dato delle indicazioni che orientano e rasserenano il nostro pensiero, pur rimanendo discrete assai e riguardose nei confronti dei segreti di Dio. Vediamole, anche se qui in realtà col mistero di « *quei di fuori* » si somma il mistero del mondo ed il mistero di Dio.

Gesù Cristo ha concepito il mondo come una unità. Lo abbiamo veduto. Le ragioni del suo progressivo e talvolta oscillante volgersi alla luce debbono trovarsi *anche* nelle linee architetturali e storiche dell'intero genere umano. Una di esse eccola: la involuzione della pura tradizione iniziale fu pure progressiva ed oscillante. Fu distinta dalle perversioni dei singoli che potevano reagire, come reagì Abramo in Ur di Caldea, e come invece oggi i singoli possono reagire alle tenebre ed entrare nella luce. L'abbiamo esposto or ora. C'è una per

[11] Vedi S. Agostino, *De civitate Dei*, X, 32; XVIII, 47, ecc.
[12] *Rom.*, IX, 1 segg.

noi terribile rispondenza tra le due pagine della storia umana, dai titoli « peccato » e « giustizia », caduta e ripresa. Paolo ce ne dà una esemplificazione sublime nel cap. V della lettera ai Romani. Quello che impressiona è che si ha la sensazione di ravvisar due principî logici, l'uno seguito dai popoli che tardano ad entrare nel regno e attuano la legge della comunità e l'altro seguìto dai singoli, tocchi tutti, per quanto con esito diverso, dalla grazia di Dio. Questa antinomia fondamentale della storia, società ed individuo, domina, mentre proprio essa svincola il secondo dalla legge del primo e salva entrambi dal determinismo avvilente. Ciò deve tenersi ben chiaro nella considerazione che segue.

Nella concezione che Gesù ebbe del regno eterno, il passato ed il futuro si incontrano in una sola unità. Ciò indica lo stile di Dio; quello che per noi è disposto su di una linea cronologica (« prima » e « poi »), per Dio è su una linea logica (unità, relazioni, causa, effetto), in cui il prima ed il poi passano in secondo piano. Dinanzi ai misteri di Dio noi siamo obbligati a riformare, anzi a rovesciare, il punto solito dal quale, nella nostra ristrettezza mentale, consideriamo i problemi.

Quella che sul piano nostro è tardività cronologica, sul piano di Dio può essere nient'altro che una tardività colpevole. Il prima e il poi sono legati: gli atti degli uomini seguono gli uomini, come gli atti dei popoli seguono i popoli. L'unità del genere umano è assai maggiore di quanto non sembri. L'unità delle famiglie minori, nello stesso genere umano, è ben più stretta in questo comune fardello di delitti, in questo comune patrimonio di virtù, che non le ragioni biologiche. Queste danno delle rassomiglianze e delle simpatie, quelli articolano i destini. Tutto ciò è grande e veste le parole a noi consuete di unità, di ordine, di vincoli, della potenza d'un oggetto che ha sempre raccolto la nostra ammirazione incontenibile. Chi può dire dunque, chi può negare quello che le passate età hanno ipotecato della storia futura? Dietro alla progressività del regno di Dio si leva la scienza divina che sa non solo le cose che furono, che sono e che saranno, ma ancora tutti i possibili ed i futuribili; [13] in quella scienza eterna sono pesati i motivi che fanno giusti e saggi tanto gli arresti permessi e non imposti quanto le accelerazioni verso il regno di Dio. Sì, il mistero della fatica conquistatrice della Chiesa diventa qui il mistero di Dio.

---

[13] I futuribili sono i fatti che sarebbero accaduti se si fosse verificata una determinata condizione, la quale però né si verificò, né si verificherà mai.

Al disotto di tutto questo c'è *la lotta delle tenebre*. Ne parlò il Cristo stesso con Nicodemo: « E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo e gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvagie. Poiché chi fa il male odia la luce e non si accosta alla luce, affinché le sue opere non siano giudicate. Chi invece opera secondo verità, si accosta alla luce, affinché le sue opere si manifestino come compiute in Dio ».[14] Giovanni ricapitolò il mistero delle tenebre là dove il suo sguardo d'aquila vide le ragioni universali delle cose in cielo e in terra: « Era [il Verbo] la luce vera che illumina ogni uomo che viene a questo mondo. Egli era nel mondo ed il mondo per mezzo di lui fu fatto, e il mondo non l'ha conosciuto ».[15] Poco prima aveva detto: « E la luce splende fra le tenebre e le tenebre non l'hanno compresa ».[16] Il dramma delle tenebre è la più terribile cosa di cui si possa parlare agli uomini. Esse sono il male, l'opera peccaminosa, quanto ne consegue. Il peccato unilateralizza la mente, impone delle elettività, delle simpatie, dei bisogni, dei vincoli: tutto ciò restringe la visione, diminuisce e pregiudica la forza morale. Così gli uomini diventano le vittime del loro peccato; i popoli pure. Non si può dimenticare che certe situazioni cristallizzate nell'amoralità o nella lordura sono il baluardo del potere delle tenebre per ricacciare la luce. La giustizia della progressività del regno di Dio ha troppo da fare coll'altra questione della situazione morale dei popoli.

Ma perché dunque ha un così terribile valore il « sì » o il « no » che vien detto nella moralità o nella immoralità degli uomini? La ragione è semplice: la vita, la storia è impostata su questa sola e grande scelta: Dio - non Dio. Così fu impostata la prova e poi il dramma di Adamo. Ora quel « sì » e quel « no » sono appunto la scelta, la risoluzione totale del grave dilemma. Gli uomini potranno essere come una astrazione dinanzi a Spencer o a Hegel: ma dinanzi al Cristo non sono come una astrazione, ci sono colla loro realtà vissuta, col loro peccato e colla loro umiltà.

Gesù ha affermato che gli uomini sono liberi. La vocazione delle genti ha battute di arresto, come l'ebbe per l'Oriente, dal settimo al tredicesimo secolo, ha tardività sconcertanti, come l'ebbe per il continente australiano; in tutto ciò non si può escludere che essa segua la curva della libertà. Come può seguirla — eventualmente — là dove il Cristo non fu allora neppure annunciato? La verità è che la

---

[14] *Giov.*, III, 19-21.
[15] *Giov.*, I, 9-10.
[16] *Ivi*, 5.

chiamata esplicita al Cristo può avere dei prolegomeni necessari e interessanti il diritto di natura, la giustizia sociale, la morale, la purezza delle istituzioni fondamentalmente umane. In quei prolegomeni può essere taciuto il nome e la fisionomia del Cristo, ma una risposta negativa data a quelli costituisce già il diniego fatto a lui. La vocazione può essere allora passata chiedendo il meno, semplicemente quello, ed essersi ritirata misericordiosamente per non aumentare il peccato chiedendo il più! Le tardività possono essere delle grandi misericordie, come per molti uomini è misericordia l'essere nati pazzi, ché altrimenti non avrebbero scusa.

Il dramma della vocazione delle genti è per parte dell'uomo il dramma del suo peccato, del peccato d'origine, della partecipazione al male di quella comunità dalla quale ha pure mutuati la vita e il bene: è insomma il dramma della libertà. Da parte di Dio è il rispetto a quella libertà e poi una sapienza e, sempre, una infinita misericordia.

Tutto ciò va ripetuto a proposito di quelli che credettero nel Cristo e poi, in nome di una falsa vita, di una illusione, o per forza del loro peccato, lo abbandonarono. La storia della intelligenza, della filosofia umana registra tanti sbandamenti, quanto la morale.

Il dramma delle tenebre intellettuali è, se non sempre nei singoli, sempre però nei cicli di civiltà, figlio del dramma delle tenebre morali.

Così la Chiesa registra, proprio con la stanchezza del cammino suo in certe età, le vibrazioni del gran dramma del mondo. È dunque rivelatrice del presente, è una sorta di profezia per il futuro.

Quelli che talvolta si rallegrano della sua sofferenza nel perdere figli o nel tardare a generarli, dovrebbero avere di ciò indicibile sgomento. Ciò è segno che un male mina il mondo e che un crepuscolo s'avanza sui suoi destini!

# CONCLUSIONE

La via che abbiamo percorsa si divide nettamente in due parti. Nella prima si è proceduto con metodo assolutamente storico; non abbiamo parlato noi, ma i documenti. Là si è raggiunta la sicurezza sulla v e r a idea che il Cristo ebbe della sua Chiesa, sulla attuazione integrale che egli ne fece, sulla immutabilità che la sua istituzione mantenne nelle origini dopo di lui, sul legittimo passaggio dei poteri conferiti, sulla individuazione della vera Chiesa e sui suoi compiti storici. Attraverso tutto questo è emerso che la Chiesa è del Cristo, solo sua; ha quindi da lui un valore ed una garanzia divina.

A questo punto, raggiunta la sicurezza storica sulla Chiesa e sul valore del suo magistero, accanto agli elementi di prova ordinari sorgerà il peso di questo magistero. Potevano dunque usarne, e ciò consentiva di allargare l'indagine con una certezza divina e verso una maggiore profondità di comprensione del fatto « Chiesa ». Si è potuto arrivare così a trovare le grandi linee del *mysterium Ecclesiae*. Esse si imponevano: se dopo aver dimostrato la divinità di Gesù e la Chiesa opera sua, ci fossimo arrestati al dato esterno, avremmo fatto opera di colpevole unilateralità, obliando l'aspetto certo più interessante e non raggiungendo la logica interna dell'istituzione. Ora noi sappiamo che posto occupa la Chiesa nel mondo e come sotto il suo magistero possiamo studiare con certezza il contenuto della rivelazione.

Sono emerse alcune grandi linee:

1. - La Chiesa non è istituzione che s o r g a puramente dal bisogno pratico di dare base sociale ad un'opera, per salvaguardarla dalla sorte degli individui morituri; essa discende da un concetto più ampio, quello del regno eterno, di cui è la attuazione o fase terrena. I suoi veri confini stanno oltre la esperienza presente.

2. - La Chiesa ha avuto da Gesù una o r g a n i z z a z i o n e perfetta e sociale che, pur rimanendo tale, non attinge solo atti comuni ed esterni, ma l'equilibrio del pensiero e della vita dei singoli nella parte più interiore e nei loro destini. È quindi l'organizzazione a raggio più vasto e comprensivo.

3. - Ha una struttura ideale e giuridica assolutamente fissa, garantita in questo dalla infallibilità ed indefettibilità, che l'assistenza dello Spirito Santo assicura. Eppure, rimanendo fissa non è né vitrea, né infeconda: ha un largo margine d'iniziativa e di dinamismo, che rispetta e rispetterà sempre i lineamenti sostanziali della sua costituzione, nulla mai interpolandovi od aggiungendovi. Dal doppio carattere di fissità e di dinamismo si ha la articolazione della Chiesa, la sua fecondità di rami sull'eterno tronco, il suo adattamento indefinito eppur incorruttibile. L'articolazione nella impreteribilità della costituzione primigenia è caratteristica delle cose viventi.

4. - La Chiesa ha una realtà sotterranea; ha in questo un « secondo piano » meraviglioso, ove fruisce di un raggio di azione, di una resistenza, di una impassibilità di risorse e di frutti, che le sono esclusivi e che non possono essere neppur imitati da alcuna istituzione umana. Sicché anche la sua storia non è mai adeguata, se non se ne raggiunge la vita interiore.

Le possibilità, il rigoglio, la vitalità sotterranea, l'anima della Chiesa, le sue interiori ricchezze nell'ordine della grazia divina danno un grandioso risalto alla sua autorità ed in genere alla sua vita visibile. In essa le molte esteriorità sono precisamente giustificate in funzione di simbolo di quanto sta all'interno. Per la sua vita sotterranea, di cui anche chi non crede è costretto a sentire il palpito negli innumerevoli ed inespicabili aspetti della sua storia visibile, la Chiesa è qualcosa di più che una grande potenza terrena.

5. - La Chiesa vive del Cristo e col Cristo, formando il suo Corpo mistico nella fase terrena, sicché egli è vibrante in lei e diventa il tipo della sua vita, delle sue vicissitudini, della sua passione e della sua continua risurrezione.

La Chiesa è col suo fondatore una unità vivente, dove tutte le membra sono egualmente viventi d'una fecondità superiore, per la riversibilità dei meriti. È la Comunione dei santi.

6. - Ci sono dunque nella Chiesa un elemento divino ed un elemento umano che s'accompagnano e mai si elidono. Al primo appartengono la sua costituzione, i suoi poteri, la sua vita nel Cristo, i suoi attributi trascendenti; al secondo appartengono gli uomini, che vi sono membri principali e secondari, col peso della loro umanità.

7. - Finalmente la Chiesa è apparsa un'unità in se stessa e nella sua idea; una unità con la natura individuale, sulla cui nervatura corre la sua costituzione; una unità col suo fondatore vivente in essa; una unità, oltre il frazionamento del tempo, nella Comunione

dei santi, poiché vi ritorna il passato dei meriti riversibili e ad ogni istante è presente la lunga realtà della sua cronologia.

La visione prospettata si chiude. La Chiesa porta in sé le risorse della vita e dell'eterna vita, la verità, la speranza, la parola della carità per tutti. Nonostante essa sia nella lotta, come noi pellegrini del mondo, chi si accosta ad essa con anima limpida sente il fremito dello spirito e l'incanto d'una primavera. Ha una storia intima: è quella della santità; ha un diagramma di vicissitudini: è lo stesso del suo divino fondatore.

Non ha fretta, non odia, non si spaventa; svolge la melodia dei suoi canti con un preludio d'eternità, mentre attende l'avvento della Sion celeste.

Quelli che hanno capito come essa è quaggiù l'ovile del Pastore, la casa del Padre, la amano.

# BIBLIOGRAFIA

Anzitutto possono essere utilmente consultati i seguenti grandi Dizionari:


BAUDRILLART, ecc., *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris 1912.

CABROL et LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris 1907.

D'ALÈS, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, 4 voll., Paris 1911-1922.

VACANT et MAGENOT, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1908 ss.

*Enciclopedia Apologetica*, Roma 1953.

*Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1948-54.

*Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg in Br. 1957 ss.


* * *

Per la istituzione e costituzione della Chiesa in genere:


ANCIAUX P., *L'épiscopat dans l'Eglise*, Bruges 1963.

BARDY G., *La théologie de l'Eglise de saint Clément à saint Irénée*, Paris 1945.

ID., *La théologie de l'Eglise de saint Clément à saint Irénée au Concile de Nicée*, Paris 1947.

BENI A.-CIPRIANI S., *La vera Chiesa. Le fonti della Rivelazione*, 2ª ed., Firenze 1960.

BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, Roma, vol. I, 5ª ed., 1927; vol. II, 3ª ed., 1929.

BONSIRVEN J., *Le règne de Dieu*, Paris 1957.

BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Fribourg en Suisse 1942 (tr. it., Brescia 1948).

BRUDERS, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der Apostolischen Wirksamkeit an bis Jahre 175 n. Chr.*, Mainz 1904.

CERFAUX L., *La théologie de l'Eglise suivant S. Paul*, 2e éd., Paris 1948 (Coll. *Lectio divina*).

COLSON J., *L'Evêque dans les Communautés primitives*, Paris 1951.

ID., *L'Episcopat catholique*, 1963.

DE GROOT, *Summa Apologetica de Ecclesia catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis*, Ratisbonae 1906.

DELAYE K., *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964.

D'ERCOLE G., *Vescovi presbiteri e laici nella Chiesa delle origini*, Roma 1963.

ID., *Communio, Collegialità, Primato e Sollicitudo omnium ecclesiarum, dai Vangeli a Costantino*, Roma 1964.

DIECKMANN, *De Ecclesia*, 2 voll., Friburgi Brisg. 1925.

FELDER, *Demonstratio catholica: De Ecclesia*, Paderbornae 1920.

FRANZELIN, *Theses de Ecclesia Christi*, Romae 1887.

GUANO, *La Chiesa*, Roma 1964.
HERTLING L., *Communio, Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.
JAKI ST., *Les tendances nouvelles de l'Ecclésiologie*, Rome 1957.
JOURNET CH., *L'Eglise du Verbe incarné*, 2e éd., Paris 1951.
ID., *Théologie de l'Eglise*, Paris 1960, tr. it., Roma 1962.
MAZZELLA, *De Religione et Ecclesia*, Roma 1896.
MURRAY, *Tractatus de Ecclesia Christi*, Dublini 1860.
OTTIGER, *Theologia fundamentalis*. T. II: *De Ecclesia Christi et infallibili revelationis divinae magistra*, Freiburg in Br. 1909.
PASSAGLIA, *De Ecclesia Christi. Commentariorum libri V*, Ratisbonae 1853.
PHILIPS F., *I laici nella Chiesa*, Milano 1956.
SALAVERRI I., S. J., *De Ecclesia Christi in Sacrae Theologiae Summa*, I, Madrid 1962.
SCHMAUS M., *Dogmatica cattolica*, III/1, *La Chiesa*, tr. it., Torino-Roma 1963.
SCHNACKENBURG R., *Die Kirche im Neuen Testament*, Freiburg in Br. 1961, tr. fr., Paris 1964 (Coll. *Unam Sanctam*).
STIRNIMANN E., *La Chiesa nella problematica presente*, in *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, I, Milano 1957.
SULLIVAN F. A., *De Ecclesia. Quaestiones theologiae fundamentalis*, Roma 1963.
VARI, *L'Eglise dans la Bible*, Bruges 1962.
VARI (ó Specialisti), *Enciclopedia Apologetica*, tr. it., Ed. Paoline, 6ª ed., Roma 1961, pp. 413-619.
ZAPELENA T., S. J., *De Ecclesia Christi*, Roma. *Pars apolog.*, 6ª ed., 1955, *Pars dogm.*, 2ª ed., 1954.
ID., *De actuali statu Ecclesiologiae*, in *Problemi scelti di teologia contemporanea*, Roma 1954.

* * *

Per le fonti della rivelazione, magistero ecclesiastico e suoi mezzi di trasmissione, oltre le opere già proposte:

ALLEVI, *Disegno di storia della teologia*, Torino 1939.
ALTANER, *Patrologia*, 2ª ed., Torino 1952.
BAINVEL, *De magisterio vivo et Traditione*, Paris 1905.
BILLOT, *De immutabilitate Traditionis*, Roma 1907, 4ª ed., 1929.
CANO, *De locis theologicis*, Salmanticae 1563.
CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, 2 voll., Roma 1936.
DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi Brisg. 1963.
FRANZELIN, *De divina Traditione et S. Scriptura*, Roma 1883.
FRIES H., *Die Kirche als Trager und Vermittler der Offenbarung*, in *Mysterium Kirche*, Salzburg 1962, pp. 1-36.
GRABMANN, *Storia della Teologia cattolica*, Milano 1939.
GRANDERATH, *Constitutiones Concilii Vaticani ex ipsis eius actis illustratae*, Friburgi Brisg. 1892.
HEFELE, *Histoire des conciles*, Paris 1907.
HOLSTEIN H., *La tradition dans l'Eglise*, Paris 1960.
LATOURELLE R., S. J., *Théologie de la Révélation*, Bruges 1963.
MUNCUNILL, *De locis theologicis*, Barcinone 1916.
PESCH, *De inspiratione Scripturae Sacrae*, Friburgi Brisg. 1906.
RUCKERT H., *Schrift Tradition und Kirche*, Lüneburg 1951.
TAVARD G. H., *Holy Writ or Holy Church*, London 1959, tr. fr., Paris 1963.
TIXERONT, *Précis de Patrologie*, Paris 1918.

VACANT, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile Vatican*, Paris 1895.
ID., *Le magistère ordinaire de l'Eglise et ses organes*, Paris 1887.
VAN DEN EYNDE D., *Tradizione e Magistero*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, I, Milano 1957, pp. 231-252.
VARI, *De Scriptura et Traditione*, Roma 1963.
VARI, *Eglise et Tradition*, Paris 1963.
VARI, *L'infaillibilité de l'Eglise*, Chevetogne 1962.
VARI, *Schrift und Tradition*, Essen 1962.

* * *

Per utili consultazioni sui vari aspetti del Mistero della Chiesa:

BENSON, *Cristo nella Chiesa*, Brescia 1936.
BOZZETTI, *Nella Chiesa di Cristo*, Domodossola 1939.
CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles*, 2e éd., Toulouse 1934.
CLERISSAC, *Il mistero della Chiesa*, Brescia 1936.
CECCHELLI, *Mistero di Cristo*, Roma 1943.
CONGAR Y., *Esquisses du mystère de l'Eglise*, 2e éd., Paris 1953.
ID., *Sainte Eglise*, Paris 1963.
ID., *Le mystère du Temple*, Paris 1958.
DE BOVIS A., *L'Eglise et son mystère*, Paris 1960 (tr. it., Coll. *Biblioteca cattolica dell'uomo d'oggi*, n. 48, Catania).
FECKES C., *La Santa Chiesa*, tr. it., Alba 1956.
GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Brescia 1935.
HAMER J., *L'Eglise est une communion*, Paris 1962 (Coll. *Unam Sanctam*).
HASSEVELDT R., *Il mistero della Chiesa*, tr. it., Alba 1956.
HUGON, *Hors de l'Eglise point de salut*, Paris 1907.
MALMBERG F., *Ein Leib-Ein Geist*, Freiburg in Br. 1960.
MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, Bruxelles 1936.
ID., *La théologie du Corps mystique*, 4e éd., Bruges 1955.
MURA, *Le Corps mystique du Christ*, 2 voll., Paris 1934, tr. it., Alba 1960.
PESCH, *Praelectiones dogmaticae: De Ecclesia Christi*, Friburgi in Brisg. 1909.
POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, Paris 1925.
RAHNER K., *Kirche und Sakramente, Freiburg* in Br. 1960.
SAURAS E., *Teologia del Corpo mistico*, tr. it., Roma 1964.
SCHULTES, *De Ecclesia catholica*, Paris 1925.
SEMMELROTH O., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1955, tr. fr., Paris 1962 (Coll. *Unam Sanctam*).
SERTILLANGES, *Il miracolo della Chiesa*, 3a ed., Brescia 1955.
STRAUB, *De Ecclesia Christi*, Oeniponte 1912.
TANQUEREY, *La vita di Gesù nella Chiesa*, Roma 1933.
TILLARD J., *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, Paris 1964.
TROMP S., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Roma
I vol. *Introd.*, 2a ed., 1946.
II » *De Christo capite*, 1960.
III » *De Spiritu Christi Anima*, 1960.
VARI (a cura di HOLBOCK F.-SARTORY TH.), *Mysterium Kirche. In der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962 (2 voll.).
VARI (a cura di DANIÉLOU J.-VORGRIMLER H.), *Sentire Ecclesiam*, tr. it., Roma 1964.
WILMERS, *De Christi Ecclesia*, Ratisbonae 1897.

* * *

Per un più ampio studio sulla successione e continuazione della vera Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica; oltre le citate opere di carattere generale:

ALGERMISSEN, *La Chiesa e le chiese*, Brescia 1942.
BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, 8e éd., Paris 1922; tr. it., Firenze.
CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris 1937.
DE LUBAC H., *Cattolicismo*, tr. it., Roma 1948.
DOELLINGER, *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, Regensburg 1860.
DUCHESNE, *Autonomies ecclésiastiques. Eglises séparées*, Paris 1905.
ID., *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1907.
ID., *Le « Liber Pontificalis »*, I, Paris 1886.
DUNIN-BORKOWSKI, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episcopats*, Freiburg in Br. 1900.
GATTI-KOROLEVSKI, *I Riti e le Chiese orientali*, Genova 1942.
JAVIERRE A. M., *El tema literario de la sucesión*, Zurich 1963.
JOURNET CH., *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*, Paris 1953.
JUGIE M., *Ou se trouve le christianisme intégral*, Paris 1947.
KARRER O., *Successione apostolica e primato*, in *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, I, Milano 1957, pp. 253-302.
ID., *Apostolische Nachfolge und Primat*, in *Fragen der Theologie Heute*, Einsielden 1960, pp. 175-208.
LATTANZI U., *Il Primato romano*, Brescia 1961.
MÖHLER, *L'unité de l'Eglise*, Paris 1938.
PALMIERI, *De Romano Pontifice*, Roma 1902.
REVILLE, *Les origines de l'Episcopat*, Parigi 1925.
SARTORY TH., *Kirche und Kirchen*, in *Fragen der Theologie Heute*, pp. 337-378.
SCHRADER, *De unitate romana*, Paris 1878.
THILS G., *Histoire doctrinale du Mouvement oecuménique*, Louvain 1955.
VODOPIVEC G., *La Chiesa e le chiese*, in *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, I, Milano 1957, pp. 511-546.

* * *

Sulla posizione giuridica della Chiesa in sé ed in rapporto alla società civile:

BELLARMINO, *Disputationes de controversiis*. T. I: *De Summo Pontifice*, Venetiis 1959.
BIEDER W., *Ekklesia und Polis in Neuen Testament und in der alten Kirchen*, Zürich 1941.
BRUDERS, *La costituzione della Chiesa*, Firenze 1906.
CAPPELLO, *Institutiones Juris publici ecclesiastici*, 6ª ed., Roma 1954.
ID., *Il concetto di Stato e di persona applicato alla Chiesa cattolica*, Roma 1912.
DUPANLOUP, *La souveraineté pontificale selon le droit catholique et le droit européen*, Paris 1860.
LECLER J., *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, Paris 1946.
OTTAVIANI A., *Institutiones Juris publici ecclesiastici*, 4ª ed., Roma 1958 s.
TARQUINI, *Juris publici ecclesiastici institutiones*, Romae 1898.

# INDICE

*Introduzione* . . . . 5

PARTE I: ISTITUZIONE E COSTITUZIONE DELLA CHIESA

I: L'idea del « regno messianico » . . . . . 11
1. Il regno teocratico. - 2. Il regno messianico. - 3. Regno teocratico e regno messianico.

II: Le linee generali del pensiero di Gesù sul regno . . 18
1. Gesù riprende il discorso antico. - 2. Il carattere fondamentale del discorso sul regno. - 3. L'ampiezza del regno nel pensiero di Gesù. - 4. Il momento terreno del regno di Dio. - 5. La seconda fase del regno di Dio. - 6. Il momento eterno del regno di Dio. - 7. La maestà di tutto il regno.

III: Il pensiero di Gesù sulla fase terrena del regno . . 31
1. Metodo di ricerca. - 2. La Chiesa erede del passato. - 3. La forma organizzata. - 4. La differenziazione. - 5. Società religiosa. - 6. Chiesa e trasmissione della verità. - 7. Il tesoro nascosto.

IV: L'attuazione del disegno di Gesù . . . . . 39
1. Gesù mirava all'universalità. - 2. Gesù raccoglie discepoli. - 3. La scelta dei dodici. - 4. Il concetto sul collegio apostolico.

V: Il conferimento del potere magisteriale . . . . 49
1. Dovranno insegnare. - 2. Potere ed ufficio trasmissibili. - 3. Competenza universale.

VI: Natura del potere magisteriale . . . . . 56
1. Magistero autoritario. - 2. Magistero vivo. - 3. Magistero infallibile. - 4. Oggetto del magistero infallibile. - 5. Il soggetto depositario.

VII: Il potere di comando . . . . . 68
1. Il conferimento. - 2. Natura e limiti del comando. - 3. Titolo di autorità.

VIII: Il potere di santificare . . . . . 75
1. La santità. - 2. Per gli uomini che cooperano. - 3. La cooperazione di Dio.

IX: Il Capo . . . . . 81
1. Pietro. - 2. Il conferimento del primato. - 3. La conferma del primato ed il suo primo esercizio.

X: I poteri del Capo . . . . . 93
1. Il monarca. - 2. Maestro infallibile. - 3. I rapporti tra Pietro e il collegio apostolico.

XI: Finalità della Chiesa . . . . . 101
1. Il fine proprio ed ultimo. - 2. Le finalità subordinate. - 3. Finalità e diritto.

XII: La società perfetta . . . . . 110
1. Gesù volle una società. - 2. I caratteri della Società-Chiesa. - 3. La perfezione della società.

XIII: Gesù narra la storia della Chiesa . . . . . 128
1. Lo sviluppo progressivo. - 2. Il piano dello sviluppo. - 3. L'intima ragione dello sviluppo. - 4. Il mezzo dell'espansione. - 5. Le vicende interne del regno. - 6. L'annuncio della persecuzione.

XIV: La Chiesa è solamente del Cristo . . . . . 136
1. Rassegna delle conclusioni precedenti. - 2. La originalità del concetto di Gesù. - 3. Valutazione dell'opera dei « mandati » - 4. Paolo di fronte a Cristo.

PARTE II: LA SUCCESSIONE

I: I successori degli apostoli . . . . . 151
1. L'episcopato monarchico. - 2. I vescovi monarchici sono i successori degli apostoli. - 3. L'ufficio dei vescovi.

II: Il successore di Pietro . . . . . 165
1. Al vescovo di Roma, nel I-II secolo, si riconosce il primato - 2. Il primato di Roma poggia sulla successione a Pietro - 3. Come avvenne la successione. - 4. La sacra dinastia.

III: La individuazione della vera Chiesa . . . . . 184
1. Primo criterio: la successione. - 2. Secondo criterio: il piano completo di Gesù Cristo. - 3. Terzo criterio: le quattro note caratteristiche. - 4. Conclusione.

PARTE III: L'ESERCIZIO DEL MANDATO E LA TRASMISSIONE DEL DEPOSITO

I: La libertà nel contingente . . . . . 203
1. La libertà della Chiesa riguardo a se stessa. - 2. L'uso della libertà.

II: La fonte scritturale e il magistero ecclesiastico . . 212
1. Le disposizioni date da Gesù. - 2. L'opera degli agiografi neotestamentari. - 3. Il valore degli scritti vetero e neotestamentari. - 4. La divina ispirazione delle Sacre Scritture. - 5. Conclusioni.

III: La divina Tradizione . . . . . 235
1. L'ordinarietà dell'insegnamento orale o Tradizione. - 2. L'insegnamento orale fu più largo di quello scritto. - 3. La testimonianza primitiva sulla Tradizione. - 4. Il fissaggio della Tradizione. - 5. I Padri testimoni della Tradizione. - 6. Gli altri testi della Tradizione. - 7. La logica della teologia.

IV: La trasmissione del sacro deposito . . . . . 255
1. Il Romano Pontefice. - 2. Il concilio ecumenico. - 3. Il magistero ordinario. - 4. La storia del « deposito della rivelazione ».

V: Il raggio di azione della Chiesa . . . . . 273
1. Nella legge morale. - 2. Nella verità. - 3. Nel regime. - 4. Nei rapporti con Dio.

VI: Di fronte alla città del mondo . . . . . 280
1. La testimonianza alla verità. - 2. La formazione degli uomini. - 3. La coesistenza. - 4. I rapporti tra la « città di Dio » e la « città del mondo ».

VII: La lotta . . . . . 296
1. Persecuzione. - 2. Movimenti e teorie anarchiche. - 3. La ipercritica moderna.

PARTE IV: MYSTERIUM ECCLESIAE

I: Il mysterium . . . . . 303
1. La continuazione del Mistero di Gesù. - 2. Innanzi alla vita eterna. - 3. Di fronte alla vita. - 4. Il simbolo nella Chiesa.

II: La Chiesa e Gesù Cristo . . . . . 310
1. I due termini. - 2. Il Cristo « causa » della Chiesa. - 3. Il capo della Chiesa. - 4. Il « tipo » della vita della Chiesa.

III: La Chiesa sotterranea . . . . . 323
1. L'azione della grazia. - 2. La « Ecclesia orans ». - 3. La riversibilità dei meriti. - 4. Il ritorno dei santi. - 5. Il ritorno della madre di Dio. - 6. Nella intimità delle anime.

IV: Lo stile di Dio nella Chiesa . . . . . 338
1. I riflessi dell'ordine divino. - 2. Il sacerdozio. - 3. La personalità della Chiesa. - 4. Le interferenze soprannaturali. - 5. Il tono della socialità.

V: Accanto all'umanità . . . . . 345

VI: Quei di fuori . . . . . 348
1. Le missioni. - 2. Ma, e gli infedeli? - 3. Il mistero delle tenebre.

Conclusione . . . . . 357

*Bibliografia* . . . . . 361

*Finito di stampare il 19 agosto 1965*
*in Città di Castello con i caratteri*
*dello Stabilimento Tipografico Editoriale*